Costanzo Preve

L'ASSALTO AL CIELO

saggio su marxismo e individualismo

Vangelista

COSTANZO PREVE,

L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo,

Vangelista, 1992, pp. 128

Il libro viene reso fruibile gratuitamente in formato PDF con l'autorizzazione dell'autore.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Creative Commons

Copyright
© 2010

editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: i*nfo@petiteplaisance.it*

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.
ERACLITO

Costanzo Preve

L'ASSALTO AL CIELO

saggio su marxismo e individualismo

Vangelista

© 1992 by Vangelista Editori Snc
20145 Milano, via Alberto da Giussano 15
Tutti i diritti riservati

Will unsere Zeit mich bestreiten
ich lass'es ruhig geschehen
ich komme aus andern Zeiten
und hoffe in andre zu gehen

(Se il mio tempo mi vuole avversare
Lo lascio fare tranquillamente
Io sono venuto da altri tempi
e in altri spero di andare)

Grillparzer, febbraio 1860

Itaca ti ha concesso questo bel viaggio
Senza di lei non ti saresti messo per strada
Ma ormai non ha più nient'altro da darti.
Ed anche se la troverai povera, Itaca non ti ha preso in giro.
Sei diventato ormai tanto saggio, e con tanta esperienza che avrai già capito ormai che cosa Itaca vuol dire.

Costantino Kavafis

Ma si giudichi allora di quale responsabilità soggettiva il filosofo si sente investito! Una responsabilità schiacciante! Egli non dispone infatti, come nelle scienze, di una procedura di verificazione. Si contenta di porre delle tesi senza mai poterle verificare di persona. È sempre in anticipo sugli effetti delle sue tesi filosofiche senza mai sapere dove, o come, questi effetti si manifesteranno. Certo non propone le sue tesi arbitrariamente, ma tenendo conto di ciò che egli percepisce del Tutto e della sua tendenza, opponendole ad altri sistemi di tesi che esistono nel suo mondo. Dal momento che deve sempre anticipare e si sente sempre vicino alla sua soggettività storica, è completamente solo di fronte alla sua percezione del Tutto (a ciascuno il suo «tutto», non è vero?), ed è più solo ancora, nell'iniziativa che egli decide di prendere, senza nessun consenso, ponendo delle tesi nuove.... basta leggere allora i miei testi. Ci si ritroverà come un'ossessione il motivo fondamentale della solitudine, e quello della responsabilità.

Louis Althusser, in *L'Avenir dure longtemps,*
Paris, 1992, p. 164

Dedica e ringraziamenti

Questo libro è stato pazientemente costruito nel dialogo con molte persone. Con Nikos Papageorgiou ho discusso a suo tempo analiticamente le questioni della transizione fra schiavismo e feudalesimo, feudalesimo e capitalismo, capitalismo e comunismo. Stathis Kouvelakis ha gentilmente discusso con me il suo testo inedito sul concetto di individualità integrale in Marx, di prossima pubblicazione in lingua francese e greca. Infine, i coniugi Antonio Vangelista e Maria Teresa Gallo non si sono limitati ad essere gli editori dei miei libri, ma mi hanno sempre aiutato con il consiglio, le critiche, la fiducia.

Ringrazio, fra i molti, mia moglie Anna Prini Preve, Fabrizio Alladio, Massimo Bontempelli, Andrea Catone, Gianfranco La Grassa, Cesare Pianciola, Giorgio Riolo, Malcolm Sylvers, che sono stati in Italia la mia comunità umana e culturale di riferimento, senza cui un pensiero non può svilupparsi.

Ringrazio ancora, fra i molti, Etienne Balibar, Jacques Bidet, Georges Labica, Michael Löwy, Jean Robelin, Oreste Scalzone, André Tosel, che hanno fatto di Parigi la mia seconda casa, quella da cui più ho imparato e che ha deciso a suo tempo la mia modesta vocazione filosofica.

Ringrazio infine, fra i molti, Paola Caenazzo, Anghelos Elefantis, Yorgos Kotsos, Christos Nassios, Assimina Stamatopoulou, che hanno fatto di Atene la mia terza casa, l'Itaca fra tutte le più amata.

Questo libro, per finire, è dedicato alla memoria di Dino Invernizzi, medico, studioso di economia e di scienze sociali, costantemente impegnato per il comunismo da Lotta Continua alla fine degli anni Sessanta al Partito della Rifondazione Comunista nei primi anni Novanta, volontario internazionalista in Libano ed in Nicaragua, esempio di come si può entrare in rapporto da pari a pari con gli intellettuali più sofisticati delle metropoli e con i più semplici contadini del Terzo Mondo, e di come si può già incominciare a vivere la libertà, l'eguaglianza e la solidarietà comuniste fin da ora, senza aspettare nessun mitico «sol dell'avvenire».

Premessa
La conclusione di una trilogia

La conquista di una nuova terra che diventi ecologicamente e politicamente una degna dimora per una società di individualità maschili e femminili libere ed eguali è l'oggetto filosofico di questo libro. Per questa dimora si usa il classico termine storico di «comunismo», che riteniamo essere tuttora un orizzonte politico e sociale praticabile, al di là dell'eclissi probabilmente irreversibile del ciclo epocale compiuto dal comunismo storico novecentesco. Il titolo scelto (*L'assalto al cielo*) vuole soprattutto segnalare che la conquista della terra, e della specifica terrestrità fisica ed ideale che questo comporta, non dovrebbe assumere la forma necessariamente idealistica e prometeica dell'assalto al cielo, e che però nello stesso tempo la via della duplicazione idealistica della terrestrità trasfigurata in cielo non può essere semplicemente rifiutata con saccenteria, ma deve essere spiegata ed analizzata geneticamente e dialetticamente. Il comunismo ha preso storicamente la forma filosofica prometeica ed idealistica dell'assalto al cielo, ed oggi riportarlo sulla terra sulla base del riconoscimento della finitudine dell'individualità umana moderna è possibile, se però non si rinnegano inutilmente i tentativi, quasi sempre nobili e molto spesso giustificati, che furono fatti dalle generazioni che ci precedettero. Da tempo riteniamo che chi non prova per il passato timore e pietà non potrà mai costruire un avvenire, ma verrà divorato da un presente che si dilegua vorticosamente senza lasciare tracce.

Questo libro è il terzo di un trilogia rispettivamente dedicata al rapporto fra il marxismo, da un lato, ed il nichilismo, l'universalismo e l'individualismo, dall'altro. Con il termine «marxismo» non si intende mai la semplice adesione filologica alla lettera del pensiero di Marx, che consideriamo anzi pienamente

datato e fisiologicamente superato, e neppure la mera adesione ideale alla continuità della tradizione marxista novecentesca, con cui ci sentiamo al contrario in esplicita e forte discontinuità. Utilizziamo invece il termine «marxismo» come semplice sinonimo di «comunismo moderno», che contrapponiamo da un lato al comunismo antico dell'acropoli e del tempio (analizzato nel secondo capitolo di questo libro), e dall'altro al comunismo utopistico premoderno (analizzato nel quinto capitolo). Consideriamo la modernità un orizzonte culturale costituito dalla individualità borghese moderna, e crediamo che quest'ultima sia felicemente irreversibile.

Lo svolgimento del nostro discorso filosofico attraverso le tre tappe del nichilismo, dell'universalismo e dell'individualismo non è affatto casuale. Da un lato, il superamento di ogni fondazione implicitamente ed esplicitamente nichilistica del progetto comunista moderno è il presupposto logico e storico di una sua universalizzazione reale, che può avvenire soltanto con la ricollocazione della centralità della nozione di genere umano sessuato. Dall'altro, la concretizzazione filosofica dell'universalismo reale non può che risiedere nella individualizzazione di questa universalità, che altrimenti resterebbe astratta e pertanto disponibile ad ogni possibile manipolazione e mistificazione. Non è dunque un caso, ma è frutto di una logica filosofica pazientemente maturata, il fatto che si sia scelta la forma dell'esposizione attraverso le tre tappe del nichilismo, dell'universalismo e dell'individualismo.

Il primo volume della trilogia (cfr. *Il convitato di pietra*, Vangelista, Milano 1991) è infatti dedicato all'analisi del rapporto fra marxismo e nichilismo. La tesi di fondo è che il marxismo storicamente esistito nel Novecento (con alcune responsabilità teoriche anche di Marx, non sufficienti però per mettere all'ordine del giorno un «superamento» dell'orizzonte del suo pensiero) è caduto in una forma di «nichilismo passivo», cioè di infondatezza e di annichilimento della propria ragion d'essere profonda, proprio per non aver saputo o voluto assumere invece esplicitamente piena consapevolezza della diagnosi di «nichilismo attivo» che caratterizza la modernità e la dialettica della

scienza moderna. Come si vede, si tratta di una interpretazione alla Monod del pensiero di Nietzsche, di cui vengono utilizzate liberamente alcune delle categorie portanti del suo pensiero. È questo un utilizzo che si contrappone diametralmente a tutto il niccianesimo italiano postmoderno, differenzialistico e di pensiero debole, che ha letto sempre Nietzsche (e Heidegger) per allontanarsi definitivamente da Marx. Il nostro Nietzsche (ed il nostro Heidegger) è invece una guida per portarci a Marx in modo più fondato e sicuro. Nello stesso tempo, la presenza del nichilismo passivo e l'assenza di nichilismo attivo (che non abbiamo però voluto chiamare con questo nome, preferendo per chiarezza utilizzare soltanto la nozione negativo-passiva di nichilismo, intesa come colpevole inconsapevolezza dell'infondatezza della propria prassi individuale e sociale) non sono per nulla qualcosa di casuale.

Il tessuto filosofico profondo di questo nichilismo (che abbiamo individuato nel quadruplice principio dello storicismo, del sociologismo, dell'umanesimo e dell'economicismo) è infatti stato storicamente il presupposto materiale sia della «sinistra», intesa come luogo sociale del progressismo e della modernizzazione, sia dei ceti politici professionali, il cui agire quotidiano è fondato strutturalmente sulla prevalenza della tattica sulla strategia. Né la «sinistra» né il ceto politico professionale possono essere interlocutori reali per il superamento del nichilismo, essendo invece riproduttori strutturali di nichilismo. È pertanto necessario spostare la questione del rapporto fra teoria e suo destinatario sociale e politico, e nello stesso tempo individuare nella finitudine cosmologica ed antropologica di ogni progetto umano, e quindi anche del progetto comunista, l'unica base filosofica non dissolvibile dalla consapevolezza nichilistica della coscienza scientifica contemporanea.

Il secondo volume della trilogia (cfr. *Il pianeta rosso*, Vangelista, Milano 1992) è invece dedicato all'analisi del rapporto fra marxismo ed universalismo. Ad una prima diagnosi, necessariamente affrettata, l'attuale collasso del comunismo storico novecentesco può essere diagnosticato in termini di *deficit* di universalità reale. Questo *deficit* non viene però colmato da un nuovo

universalismo liberaldemocratico, borghese-capitalistico, come sostengono oggi i cantori della fine della storia, ma da un semplice scoppio di particolarismi di sesso, lingua, patria, nazione, religione, gruppo sociale più o meno egoistico. Tutto ciò non avviene ovviamente a caso, dal momento che l'universalismo comunista resta il solo erede legittimo del precedente universalismo borghese, che trova nella consapevolezza dialettica di Hegel la sua più alta manifestazione filosofica. Lo pseudouniversalismo, cioè il particolarismo assolutizzato ideologicamente con falsa coscienza necessaria (non importa se in forme di destra o di sinistra, medioevali o postmoderne, eccetera), è infatti una forma planetaria di nichilismo realizzato. Superamento del nichilismo e perseguimento dell'universalismo sono dunque una cosa sola, anche se per completezza e chiarezza dell'esposizione abbiamo preferito trattare separatamente i due aspetti. Era infatti necessario ribadire non soltanto che il comunismo è una forma di universalismo, ma anche che è una forma di universalismo moderno, che assume consapevolmente la precedente eredità illuministico-borghese.

In questo terzo volume della trilogia, che ha l'ambizione di tirare le conclusioni dell'intero discorso, si chiarisce che l'universalità reale del genere umano sessuato nel suo sviluppo storico si specifica esclusivamente nella forma della libera individualità comunista. Crediamo in questo modo di proporre una versione non organicistica, e pertanto non premoderna, della nozione marxiana di «individualità integrale», che è per noi l'*alfa* e l'*omega* dell'orizzonte comunista. Non intendiamo qui anticipare lo svolgimento del discorso che il lettore paziente potrà seguire nella sua articolazione attraverso l'introduzione, i dieci capitoli e la conclusione. Il testo si articola infatti attraverso due intermezzi filosofici, cinque figure storico-filosofiche essenziali, tre analogie storiche principali rivolte alla pensabilità storica dell'attuale crisi epocale del progetto comunista novecentesco, ed infine tre «transizioni capitalistiche» che danno luogo a tre forme principali di comunismo anticapitalistico. I due intermezzi, le cinque figure, le tre analogie e l'esposizione delle tre fasi del capitalismo sono peraltro articolazioni interne di un *unico di-*

scorso, che è quello della costituzione dialettica dello spazio dell'individualità comunista dal magma organicistico e da quello egoistico.

I due intermezzi filosofici (capitolo primo e capitolo settimo) sono rivolti rispettivamente all'analisi della nozione di «natura umana» ed a quella delle tre concezioni del comunismo di Marx, che definiremo rispettivamente in termini di comunità, di classe e di individualità integrale. In entrambi i casi, crediamo di avanzare una proposta originale, non tanto perché sia la «prima volta» in cui qualcosa del genere viene detto (e questa sarebbe un'affermazione falsa e presuntuosa!), ma perché riteniamo sinceramente che queste cose non siano ancora mai state inserite organicamente in un'ottica globale di superamento del nichilismo e di perseguimento dell'universalismo.

Le cinque figure filosofiche essenziali (ed il termine «figura» vuole ovviamente ricordare esplicitamente la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, che consideriamo l'insuperata grammatica filosofica del comunismo moderno, come i nemici neoliberali di Hegel alla Dahrendorf comprendono peraltro perfettamente!) sono dedicate rispettivamente alla saggezza antica delle acropoli e dei templi, alla crisi culturale del mondo antico, alla mancata evoluzione del capitalismo medioevale, alle utopie comuniste della modernità in bilico fra assolutismo statuale monarchico e libertarismo delle comunità, ed infine all'ideologia economica borghese-capitalistica dell'individualismo possessivo. Resta inteso che un simile «taglio» filosofico della storia dell'Occidente non aspira alla completezza e neppure alla originalità, ma si giustifica esclusivamente in funzione di una analisi della costituzione storica della individualità. La scelta di Hegel contro Kant, anche e soprattutto nella forma espositiva, vuol essere un rifiuto di qualunque definizione formalistica ed aprioristica dell'individualità, in favore di una trattazione genetica e dialettica di essa.

Le tre analogie storiche, che vengono proposte congiuntamente all'analisi filosofica di tre delle cinque figure (rispettivamente la seconda, la terza e la quinta), sono state pensate espressamente in funzione dell'attuale crisi del comunismo storico no-

vecentesco, consumatasi nel triennio 1989-1991, in modo che il lettore possa agevolmente riflettere su avvenimenti storici del passato, in cui l'incapacità ed il tradimento di gruppi dirigenti sinistramente simili alle *nomenklature* comuniste orientali ed occidentali portarono a conclusioni straordinariamente somiglianti con quanto oggi avviene sotto i nostri occhi. Le tre analogie vertono rispettivamente sul cedimento della *nobilitas* schiavistica antica davanti ai barbari, sulla rifeudalizzazione rinascimentale della borghesia commerciale e manifatturiera europea, ed infine sull'imborghesimento accelerato, al limite dell'indecenza, del personale politico cromwelliano nell'Inghilterra del 1649 e del personale politico giacobino nella Francia del 1794. Nel far questo, confermiamo la nostra fiducia nell'analogia come mezzo per la comprensione della storia. Ogni evento storico è certamente unico, e nello stesso tempo crediamo che Vico con la sua teoria dei corsi e dei ricorsi storici abbia intuito una grande verità, che Marx con la sua teoria dei modi di produzione assestò su basi ancora più solide. Si tratta di acquisire la padronanza di una scienza della storia senza ideologia storicista, particolarmente difficile in Italia, in cui purtroppo la logica di sviluppo dell'ideologia italiana, vanamente contrastata da Antonio Gramsci, ha portato invece ad uno storicismo senza scienza della storia.

La periodizzazione in tre fasi della storia del capitalismo, infine, che proponiamo nei tre capitoli conclusivi del libro, non pretende di essere particolarmente originale, e nello stesso tempo crediamo che non debba essere data per scontata. In primo luogo, infatti, questa periodizzazione viene fatta spesso su base esclusivamente economica o tecnologica, senza alcun riferimento alla storia della costituzione dell'individualità integrale maschile e femminile. In secondo luogo, nonostante Marx abbia ripetutamente chiarito che non ha senso parlare di comunismo moderno se non in rapporto dialettico con le forme di universalizzazione capitalistica della produzione e del consumo, l'attuale *revival* della teologia della liberazione, che in molti sinceri «comunisti» ha sostituito come teoria di riferimento la critica dell'economia politica, ha portato a forme di regressione moralistica,

per cui sembra che di comunismo si possa parlare soltanto in termini di rivendicazione di poveri e di pentimento di ricchi. Rivendicazione e pentimento che sono certo auspicabili, ma che non descrivono l'orizzonte teorico e pratico del comunismo moderno.

Questa periodizzazione, come il lettore agevolmente vedrà, sfocia nella categoria di libera individualità integrale, che riteniamo l'unico fondamento non nichilistico e pertanto universalistico del comunismo. Non intendiamo nascondere al lettore che la nostra ambizione è stata quella di impostare i primi elementi di una riformulazione globale della filosofia comunista. Consideriamo infatti obsolete, e pertanto non riproponibili, le filosofie di riferimento ispirate al materialismo dialettico, comunque ridefinito, o allo storicismo, più o meno «aperto» anche alle scienze naturali. Riteniamo il materialismo dialettico e lo storicismo rispettabili filosofie di «fase», che hanno fisiologicamente accompagnato un periodo storico ormai concluso del comunismo storico novecentesco, ma che presentano troppi elementi nichilistici (ovviamente, nel significato specifico che chi scrive dà a questo termine) per poter essere riproposte nella attuale congiuntura storica. Questa nostra trilogia dedicata al nichilismo, all'universalismo e all'individualismo vuole pertanto porsi esplicitamente come «alternativa» alle riproposizioni del materialismo dialettico e dello storicismo, pur senza nessuna esclusività ed arroganza né nella forma né nel contenuto. Nulla di più lontano, pertanto, da una «filosofia di partito» sotto qualsiasi mascheratura.

Come abbiamo infatti già sostenuto nei due precedenti volumi della trilogia, ogni «filosofia di partito» è strutturalmente una forma di nichilismo e di pseudouniversalismo. Di nichilismo, perché la prevalenza della tattica sulla strategia tipica dell'agire politico specialistico porta ad un fisiologico allontanamento da qualunque fondazione realmente scientifica della prassi, e questo del tutto indipendentemente dalla buona o dalla cattiva volontà del politico di professione, che può anche individualmente essere una persona colta e disinteressata, senza che questa accidentalità cambi i termini generali strutturali del problema. Di

falso universalismo, perché il partito è sempre una «parte» del genere umano, e la sua assolutizzazione idealistica non può che produrre una falsa coscienza necessaria, secondo la modalità a suo tempo magistralmente mostrata da Marx nella sua giovanile critica alla filosofia del diritto di Hegel ed al falso universalismo della burocrazia dello stato etico.

Nessuna filosofia di partito, dunque, ma una libera filosofia comunista fra le tante che verranno certamente proposte nei prossimi anni. Eguale fra le eguali, libera fra le libere, la filosofia comunista proposta da chi scrive non ambisce a nessuna generalizzazione forzata, perché di «forzato» non c'è che il nichilismo passivo e lo pseudouniversalismo particolaristico imposto con la violenza e con la manipolazione. Una simile filosofia non può dunque che essere «liberamente comunista». Essa assume fisiologicamente la compresenza di altre filosofie come uno stimolo per il suo arricchimento e la sua modificazione anche qualitativa. La continua autocorrezione non è infatti soltanto caratteristica dell'impresa scientifica, ma anche delle generalizzazioni filosofiche.

Chi scrive ritiene fermamente che la forma filosofica del discorso del comunismo moderno debba essere radicalmente riformata non solo nei dettagli, ma nella sua più profonda impostazione di ordine cosmologico ed antropologico. È possibile che questa svolta nel pensiero non sia ancora matura, ed in questo caso la semplice evocazione della sua necessità non potrà che cadere nel vuoto. Alcune tracce ci sembrano però già visibili, e vorremmo delinearle sommariamente nella chiusura di questa premessa.

Parlando di modificazione qualitativa nella concezione cosmologica del comunismo non abbiamo certo inteso alludere al fatto che il comunismo ha bisogno di una religione astrale di riferimento o di una legittimazione astronomica dei suoi enunciati. Il comunismo moderno, a differenza di Platone, non ha bisogno di un fondamento cosmologico di tipo celeste, appunto perché il suo radicale immanentismo (da noi definito prima con il bel termine di «terrestrità») rende superfluo un rimando celeste di tipo necessariamente religioso ed idealistico. Tuttavia, non è

per nulla un caso che il materialismo dialettico si sia costituito alla fine dell'Ottocento e poi in modo più conseguente nell'URSS di Stalin con la proposta di una unitarietà essenziale fra dialettica sociale e dialettica della natura. Da un punto di vista metodologico, questa unitarietà essenziale non è affatto arbitraria, ma è anzi molto pertinente e sensata, e non è un caso che pensatori dotati ed intelligenti come Engels e Lenin l'abbiano difesa, nel giustificato timore di abbandonare le scienze della natura ai positivisti e la conoscenza della storia umana agli idealisti. Da un punto di vista filosofico, tuttavia, questa unitarietà ontologica del processo naturale e di quello sociale ha finito inevitabilmente con il produrre una sorta di «ricaduta esistenziale» di senso, come se il comunismo moderno fosse in fondo cosmologicamente solidale con i processi fisici, chimici e biologici della natura. Troppo a lungo si è colpevolmente pensato che i manuali di volgarizzazione del materialismo dialettico «fraintendessero» il delicato pensiero marxiano sul comunismo, inserendolo positivisticamente in una successione necessitata di stadi storici che a loro volta si riproducevano secondo una logica ferreamente «naturalistica». Nessun fraintendimento. Questi manuali non facevano altro che tirare le conseguenze didattiche di una concezione cosmologica implicita e spesso non perfettamente percepita neppure dai suoi propugnatori, quella di una solidarietà profonda fra il progetto umano del comunismo ed i disegni della natura.

Questa concezione cosmologica (perché la cosmologia non è soltanto la scienza dei «buchi neri» e del *big bang*!) è in realtà l'estrema secolarizzazione della religione astrale di Platone, aggiornata ovviamente all'epoca della rivoluzione copernicana e del superamento newtoniano del dualismo della fisica aristotelica. In Platone i disegni della natura erano ovviamente celesti, mentre nei manuali di volgarizzazione del materialismo dialettico il comunismo era inserito in un disegno della natura pienamente terrestre. La deriva dei continenti e gli aminoacidi non bastano però per rendere realmente «terrestre» il significato storico del comunismo dei moderni. È invece necessario comprendere che il comunismo moderno si costruisce nel silenzio

della natura e nella sua sovrana indifferenza. Non esistono fondamenti «cosmologici» del comunismo, e l'unico modo reale di comprendere il cosmo consiste nel rendersi conto della sua totale estraneità ai nostri scopi. La sola reale cosmologia che possa aiutare il comunista moderno a collocare la propria prassi è quella di Epicuro, colpevolmente rimosso da tutti i cantori di quelle illusioni che a suo tempo Giacomo Leopardi definì «le magnifiche sorti e progressive».

Un mutamento di ottica cosmologica deve accompagnarsi ad un ancora più radicale cambiamento nel punto di vista antropologico. Non si allude qui a quella disciplina denominata «antropologica sociale», e neppure all'«antropologia dei primitivi», ma all'antropologia filosofica, cioè alla concezione della natura umana e delle sue costanti di comportamento. L'antropologia filosofica del comunismo novecentesco è stata in generale una lunga variazione sul tema dell'«uomo nuovo», e di come costruirlo e consolidarlo. Vi è qui a nostro parere una tragica illusione ottica, dovuta anche in questo caso all'imperfetta secolarizzazione di un precedente contenuto religioso rimasto latente. Così come la cosmologia atea ed immanentistica del materialismo dialettico manteneva in forma nuova il vecchio contenuto platonico del disegno segreto della natura, analogamente l'antropologia dell'uomo nuovo finiva con il realizzare la vecchia idea religiosa della «conversione» e della rinascita tipica dei seguaci delle religioni di salvezza, che furono orfiche e pitagoriche prima di diventare mitraiche e cristiane. In realtà l'«uomo nuovo» non esiste, e per fortuna non può esistere, perché la novità delle abitudini individuali e collettive non è mai altro che una componente secondaria di una ben più robusta permanenza di attitudini e di comportamenti. Evitiamo qui riferimenti puntuali a Freud o a Piaget, che il lettore può tranquillamente sviluppare per conto suo. Il segreto della troppo facile e sospetta accettazione dell'antropologia dell'uomo nuovo sta proprio nel suo essere una prosecuzione del vecchio punto di vista della conversione integrale del peccatore e dell'errante. Ed è anche questa la ragione, sia detto del tutto incidentalmente, del successo che ha oggi la teologia della liberazione presso molti marxisti delusi dal

crollo catastrofico del socialismo reale. È infatti molto più facile pentirsi, e diventare uomini (apparentemente) nuovi, piuttosto che comprendere la complessa dialettica antropologica fra permanenza e mutamento.

La cosmologia dell'alleanza con la natura e l'antropologia dell'uomo nuovo sono dunque forme di fondazione nichilistica della prassi comunista moderna. In quanto nichilistiche, esse sono forme che non possono realmente universalizzarsi se non in proiezioni del tutto illusorie e fantasmatiche. L'abbandono di queste premesse metafisiche è allora la premessa di una *vera* rifondazione culturale comunista, che vada realmente oltre la pur legittima prospettiva di resistenza e di rifiuto sia allo scioglimento sia all'autoscioglimento.

Siamo oggi in grado, all'uscita dal triennio 1989-1991, non solo di resistere e di opporci, ma anche di porre le prime premesse, necessariamente ancora incerte e filosoficamente fragili, di una ricostruzione concettuale del comunismo moderno. Naturalmente essa verrà anche e soprattutto con nuove analisi economiche del capitalismo, nuove analisi sociologiche delle classi antagonistiche, nuovi bilanci storiografici che ricostruiscano in modo convincente il recente passato, nuove impostazioni politiche di carattere tattico che permettano ai comunisti di inserirsi in ampie ed articolate alleanze sociali. Queste quattro dimensioni (economica, sociologica, storica e politica) sono fondamentali, e non le sottovalutiamo di certo. Crediamo tuttavia fermamente che una quinta dimensione, quella filosofica, sia altrettanto importante, perché le prime quattro devono pur sempre essere rese «espressive» di senso per il comportamento umano, e questa espressività si origina proprio dalle interrogazioni filosofiche radicali che ci poniamo. Da Lenin a Gramsci, i maestri del comunismo hanno sempre dato molta importanza all'interrogazione filosofica, e per questo confidiamo che questa consapevolezza si allargherà e si consoliderà lentamente in strati sempre maggiori di persone, in particolare di giovani.

Introduzione
Dalla perdita della terra all'assalto al cielo
Contro l'ideologia della fine della storia

L'ideologia della fine della storia è stata a tutti gli effetti un sottoprodotto culturale del triennio 1989-1991. Nella sua formulazione più grottesca e semplificata, ma anche più efficace, quella di Francis Fukuyama, questa ideologia ha avuto il merito di dare una prima versione «filosofica» alla vertigine di successo che ha colpito il capitalismo mondiale di fronte al vergognoso ed inaspettato autoscioglimento dei sistemi socialisti e di alcuni partiti comunisti occidentali. Sebbene Fukuyama faccia riferimento ad Hegel, il suo antecedente filosofico reale è la teoria hollywoodiana dell'Impero del Male proposta da Ronald Reagan nei primi anni Ottanta. Sulla nota *New York Review of Books* Alan Ryan, ricordando il vecchio detto satirico inglese per cui la chiesa anglicana non è altro che il partito conservatore riunito in preghiera, scrive a proposito di Fukuyama: «Gli USA non hanno mai avuto una chiesa ufficiale, ed i conservatori americani possono averne sentito la mancanza. Fukuyama ha fornito loro un libro di preghiere hegeliano, di cui essi gli sono profondamente grati».

Ryan coglie indubbiamente il centro della questione. L'ideologia della fine della storia, anticipata da Fukuyama sulla rivista americana *The National Interest* dell'estate del 1989, è un prodotto terminale della guerra fredda, e nello stesso tempo un sinistro annuncio della volontà di dominio unipolare americano che nella guerra del Golfo dei primi mesi del 1991 avrebbe trovato la prima sinistra manifestazione. Il desiderio di affermare questo dominio unipolare si trasfigura filosoficamente in una figura pseudohegeliana di conclusione del processo storico, visto ormai come un semplice allargamento quantitativo dell'americanizzazione sociale, politica e culturale. La logica conclusione del

saggio filosofico del *National Interest* (ed il nome della rivista è tutto un programma!) è l'allucinante documento militare del Pentagono pubblicato il 9 marzo 1992 dalla *International Herald Tribune*, in cui gli americani affermano brutalmente di voler conservare e rafforzare il loro ricatto atomico unipolare sul mondo, non solo nei confronti degli stati della defunta Unione Sovietica, ma anche nei confronti dell'Europa, del Giappone, dei paesi poveri in via di sviluppo.

Le brutali semplificazioni di Fukuyama (che si è comunque arricchito con un *best seller* tradotto in tutte le lingue europee, monumento al servilismo culturale degli intellettuali e delle case editrici del vecchio continente!) hanno provocato imbarazzo nella comunità culturale tedesca e francese, così come un vociante venditore di *hamburger* e di *hot dogs* provocherebbe imbarazzo in un tempio della *nouvelle cuisine* o in un prestigioso ristorante di Parigi. Ralf Dahrendorf, *guru* del neoliberalismo europeo, e filosofo di corte della unificazione carolingia del 1992, ha definito pubblicamente Fukuyama un «ciarlatano», nel senso etimologico di «chi si spaccia per ciò che non è, e pretende di aver maggior sapere di quanto in effetti possieda». Dahrendorf ha in effetti fatto notare alcuni incredibili errori del profeta della fine della storia. Fukuyama sostiene che Hobbes fu influenzato da Newton, laddove in realtà Newton era ancora un bambino quando fu stampato e pubblicato il *Leviatano* di Hobbes. Secondo Fukuyama la guerra civile inglese fu combattuta fra cattolici e protestanti, salvo poi a scusarsi dell'errore in un articolo, dicendo che aveva confuso la guerra civile inglese con la guerra tedesca dei trent'anni.

Questa superficialità non è peraltro casuale. Essa è il prodotto concentrato di intelletti allevati nel contesto della cosiddetta «seconda guerra fredda», che si è consumata nella gigantesca corsa agli armamenti che ha caratterizzato il decennio 1975-1985 e soprattutto nelle sanguinosissime guerre «a bassa intensità» degli anni Ottanta, dall'Afganistan all'Etiopia, dal Mozambico all'Angola. Ci vorrà del tempo prima che storici accurati ed onesti possano ricostruire il decennio in cui le già stagnanti economie del «socialismo reale» furono definitivamente affossate dal-

l'impossibile compito di tener dietro alla corsa agli armamenti in cui l'iniziativa occidentale era stata resa possibile dal primato nella rivoluzione informatica. È invece già possibile chiederci il perché dell'atteggiamento sprezzante di intellettuali europei come Ralf Dahrendorf verso «ciarlatani» come Francis Fukuyama. Si tratta di un'ennesima manifestazione del vecchio snobismo culturale europeo verso i *parvenus* di oltre Atlantico? Oppure Dahrendorf, e con lui tutta la grande cultura europea anticomunista ed in vario modo postcomunista, rifiutano alle fondamenta la nozione di «fine della storia», considerandola rozza e mistificatoria? Siamo convinti che la risposta a queste domande, ed in particolare alla seconda, possa servire da introduzione al discorso che intendiamo sviluppare in questo libro, che è anch'esso rivolto (sia pure in modo del tutto opposto all'approccio di Ralf Dahrendorf) contro l'ideologia della fine della storia. Per chiarezza, distingueremo fra un aspetto secondario ed un aspetto principale dello sprezzante rifiuto di Dahrendorf a Fukuyama, che ci interessa esclusivamente come sintomo di una più profonda incertezza strategica sull'atteggiamento culturale da prendere nell'attuale fase storica da parte degli intellettuali anticomunisti o postcomunisti.

L'aspetto secondario del problema è dato dal fatto (espressamente rilevato in tono astioso da Dahrendorf) che per affermare la sua teoria della fine della storia e della definitiva vittoria epocale del capitalismo Fukuyama ricorre a Hegel, pur fraintendendolo grottescamente. In buona compagnia con Popper (che infatti non a caso vorremmo ricordare nelle conclusioni di questo libro), Dahrendorf ritiene Hegel il vero nemico filosofico da esorcizzare. In proposito, desideriamo avanzare un'ipotesi sul perché di questa astiosa esorcizzazione di Hegel. Da un lato, Dahrendorf (così come Popper) condanna ufficialmente Hegel come teorico del dispotismo statalistico e come critico della teoria neoliberale del primato della società civile e delle relazioni economiche di mercato che la costituiscono. Dall'altro, lo stesso Dahrendorf è uno storico del pensiero troppo colto per non sapere che Hegel non può essere ridotto ad uno schema semplificato, e che questo pensatore può essere «pericoloso», perché

non parla in realtà di «fine della storia», quanto di contraddizioni dialettiche della storia. L'unificazione europea del 1992 preferisce filosoficamente il kantismo formalistico alla dialettica storica, perché soltanto il formalismo aprioristico dei diritti e dei doveri del cittadino le permette di ostentare quella ideologia della cittadinanza che copre con la sua astrattezza le crescenti diseguaglianze economiche del moderno capitalismo. Siamo alle solite. Le ragioni per cui Hegel piaceva a Lenin ed a Gramsci, a Bloch ed a Lukács, a Korsch e ad Adorno, sono in fondo le stesse per cui non piace e non può piacere a Dahrendorf ed a Popper, al pensiero debole ed a Bobbio, al differenzialismo ed agli esegeti conservatori di Heidegger. Lo scenario filosofico degli anni Novanta è inedito, ma le attrezzature del palco sono già state usate da precedenti compagnie di attori.

Vi è però un aspetto principale del problema, su cui è necessario concentrare l'attenzione. Dahrendorf infatti polemizza con Fukuyama non perché sia contrario alla tesi di fondo di quest'ultimo, l'irreversibilità epocale della sconfitta del comunismo, destinato da oggi in poi a ritornare nel limbo delle utopie fantastiche e a non ripresentarsi mai più come realtà politica, ma perché ritiene che questa stessa tesi, che è anche la sua, debba essere difesa con un apparato concettuale molto più sofisticato e meno esposto ad eventuali critiche neocomuniste. È questo il punto cruciale della questione, che deve essere compreso fino in fondo. Polemizzare con Fukuyama non ha infatti alcun senso, dal momento che l'unipolarismo nucleare americano si presenta con l'immediatezza del suo brutale ricatto atomico, e non richiede «supplementi filosofici» di legittimazione. Polemizzare con l'apparato concettuale di Dahrendorf è invece sensato, perché questo apparato concettuale è quello dominante nell'Europa contemporanea sia nella comunità universitaria che in quella giornalistica, ed è «egemone» sia presso i vecchi sostenitori da sempre del capitalismo liberale sia presso i neoconvertiti che furono in massa comunisti, maoisti, trotzkisti, anarchici, eccetera, negli anni Sessanta e Settanta fino alla fine degli anni Ottanta. Si tratta, infatti, di un'operazione culturale che è necessaria per una rifondazione culturale comunista, così come lo fu

per Gramsci criticare Croce e per Lenin criticare l'empiriocriticismo.

Intellettuali come Ralf Dahrendorf si situano in un centro ideale che vede alla loro destra uomini come Karl Popper, il vecchio conservatore astioso e stizzito, ed alla loro sinistra pensatori di altissimo livello come Jürgen Habermas, il quale ha addirittura coltivato in un certo periodo della sua vita il progetto poi abbandonato di ricostruire categorialmente il materialismo storico sulla base di una teoria della comunicazione. In comune fra queste variegate posizioni, che sarebbe indubbiamente scorretto amalgamare in modo settario, vi è una certa concezione forte della modernità, che la vede irreversibilmente costituita sulla base delle due coordinate strutturali del mercato economico capitalistico e del pluralismo politico concorrenziale fra partiti. Sebbene non vi sia in questa impostazione una dichiarazione esplicita in favore della fine della storia, vi è però implicitamente una silenziosa accettazione di questa teoria, dal momento che l'orizzonte capitalistico è comunque riconosciuto come «irredimibile», per usare il termine a suo tempo impiegato in altro contesto da Tomasi di Lampedusa nel suo *Gattopardo*. Di insuperabilità del capitalismo non si parla infatti in modo esplicito (come fa rozzamente l'ingenuo Fukuyama), ma la conclusione è assolutamente la stessa, poiché la modernità è vista come indissolubilmente congiunta con le categorie storiche ed economiche portanti del capitalismo stesso.

La polarità ideale del dibattito tra Fukuyama e Dahrendorf ricorda paradossalmente un dibattito che si ebbe novant'anni fa all'interno del movimento operaio europeo fra Bernstein e Kautsky. Da un lato, Bernstein sosteneva apertamente che l'orizzonte storico ed economico del capitalismo doveva essere riconosciuto come permanente e strutturale, e che l'agire riformistico del movimento operaio organizzato doveva rifondarsi teoricamente sull'esplicito riconoscimento di quest'orizzonte stesso, al cui interno poi bisognava scaglionare una successione potenzialmente illimitata di riforme. Dall'altro, Kautsky rifiutò apertamente il riconoscimento formale dell'insuperabilità strutturale del quadro storico-politico del capitalismo, e nello stesso

tempo finì con l'aderire praticamente alle conclusioni riformistiche di Bernstein, dal momento che il «superamento» del capitalismo era comunque rinviato ad un indistinto futuro assolutamente ininfluente per la pratica riformistica immediata. La vittoria di Kautsky su Bernstein fu unicamente formale, dal momento che la vittoria sostanziale toccò a Bernstein. Fu in questo modo consacrato il triste principio filosofico fondamentale del Novecento, destinato purtroppo ad avere un brillante futuro, per cui certe cose si fanno, ma non si dicono. Analogamente, la grande cultura liberaldemocratica europea, che ha per più di trent'anni propagandato l'accusa di Popper al marxismo di voler costruire una società chiusa al futuro, non può decentemente adesso accogliere la rozza ideologia di Fukuyama, che sostiene appunto che il capitalismo è e deve apertamente porsi come società chiusa a qualunque evoluzione successiva. Questo stesso concetto può essere espresso egualmente in modo ben più sofisticato, e Ralf Dahrendorf lo sa molto bene.

La forza di posizioni come quelle di Dahrendorf e di Habermas (che vogliamo consapevolmente avvicinare pur essendo coscienti di alcune divergenze concettuali fra i due pensatori) sta nel fatto che una teoria politica della cittadinanza moderna ha effettivamente bisogno di una concezione filosofica della individualità, e che il pensiero liberaldemocratico (da non confondersi con il neoliberismo economico, che è invece una teoria che prevede esplicitamente che i poveri debbano in futuro mantenersi frugando nei cassonetti della spazzatura) si basa su una concezione della individualità che non è per nulla cattiva, ma che è per esempio superiore alla ingenua antropologia filosofica marxista dell'«uomo nuovo», astrattamente prometeica e «futuristica» nel significato etimologico del termine. La concezione liberaldemocratica moderna della individualità, nella sua tradizione europea almeno, ha effettivamente metabolizzato ed incorporato sia lo statalismo assistenzialistico bismarckiano sia il riformismo sociale del movimento operaio, ed è per questo che non è per nulla facile acclimatare in Europa l'organizzazione giapponese del lavoro di fabbrica, da un lato, e la barbarie americana che trova normale la coesistenza urbana di miliardari e di

senza casa, dall'altro. Il darwinismo sociale americano ed il confucianesimo aziendalistico nipponico non sono prodotti facilmente esportabili senza una profonda rivoluzione culturale, ed in questo senso essi non sono affatto più «universali» di quanto lo sia stato a suo tempo il bolscevismo russo. Uomini come Dahrendorf non sono affatto disposti a dare i pieni diritti sociali e politici agli immigrati africani ed asiatici che stanno costituendo il nuovo proletariato europeo più sfruttato, ma non sono neppure disposti a rimuovere criminalmente il problema o ad affidarlo alla «mano invisibile» del mercato. Essi sanno che l'universalizzazione liberaldemocratica si giocherà in futuro sulla base della sua capacità di dare una soluzione riformistica accettabile a questo problema, e che il terreno privilegiato di alleanza sia con la residua socialdemocrazia sia con le chiese cattolica e protestante sarà proprio la gestione politica della questione della cittadinanza. La loro attenzione al tema della antropologia filosofica della individualità moderna si spiega appunto con questa loro acuta consapevolezza storica.

Abbiamo già sollevato nella premessa la questione cruciale della antropologia filosofica marxista, e questo *leit motiv* non ci abbandonerà più per tutto il libro. L'antropologia filosofica dell'uomo nuovo, che abbiamo già suggerito debba essere considerata una semplice laicizzazione e secolarizzazione imperfetta della vecchia antropologia religiosa della conversione e della rinascita dopo la purificazione, è infatti carente per almeno due ragioni teoriche di fondo. Da un lato, essa sottovaluta la debolezza strutturale, fisica e psicologica, dell'uomo nella sua particolarità isolata, e finisce così nel suo ingenuo prometeismo con il non comprendere ciò che antropologi conservatori come Arnold Gehlen comprendono invece benissimo, che l'uomo è un ente che deve essere prima di tutto «alleggerito» da compiti e funzioni sociali che non è affatto in grado di esercitare da solo. Dall'altro, e contraddittoriamente solo in modo apparente con l'osservazione precedente, essa non comprende che la dimensione dell'agire libero non è un'invenzione dell'ideologia borghese e piccolo-borghese, ma è una costante psicologica ed antropologica del processo di individualizzazione del genere,

enormemente rafforzatasi e specificatasi con la mondializzazione del modo di produzione capitalistico negli ultimi due secoli, e che dunque non si tratta per nulla di costruire un «uomo nuovo», ma soltanto di favorire in tutti i modi l'autoorganizzazione di uomini e di donne liberi.

La definizione dell'uomo come ente antropologicamente fragile e debole che aspira alla libertà è dunque a nostro avviso il punto di partenza metodologicamente corretto per sviluppare l'analisi della questione che ci interessa. In questa sede, non possiamo per ragioni di spazio citare le interessanti argomentazioni che due marxisti italiani di rilievo, Sebastiano Timpanaro e Ludovico Geymonat, hanno svolto a proposito della questione della fragilità umana e della questione della libertà. In entrambi i casi, il comunismo è esplicitamente pensato e definito sia come risposta solidaristica al problema della fragilità ontologica della materialità umana (Timpanaro), sia come sviluppo conseguente dell'aspirazione storica alla più ampia sfera possibile di libertà (Geymonat). A noi questa sembra una ovvietà, e citazioni scontate non aggiungerebbero nulla al cuore teorico della questione.

L'antropologia filosofica liberaldemocratica (che sta implicitamente sotto la conversione compiuta in buona fede — la malafede non ci interessa e non è oggetto degno del dibattito filosofico — da molti ex-comunisti pentiti) ci sembra pienamente consapevole dei termini essenziali del problema, ed è questa la ragione per cui essa non sostiene politicamente il criminale smantellamento dello stato assistenziale moderno, anche se poi la sua accettazione subalterna delle «compatibilità» della politica economica capitalistica la porta di fatto a non sapersi neppure opporre alle strategie di questo smantellamento stesso. In verità, la «compatibilizzazione» della sua concezione del mondo con il capitalismo avviene ad un livello ben più profondo, nella forma della compatibilizzazione della nozione di libertà umana con le due coordinate storiche, ritenute insuperabili, della democrazia rappresentativa nella forma di partiti elettoralmente concorrenziali e del mercato capitalistico di beni e di servizi prodotti in presenza di estorsione di plusvalore.

La filosofia comunista, di cui questo libro è manifestazione, si

definisce proprio sulla base del rifiuto di questa compatibilizzazione. Tuttavia, questo rifiuto non può semplicemente essere enunciato all'infinito, in modo talvolta orgoglioso e presuntuoso e talvolta lamentoso e subalterno, ma deve essere fondato entrando nel merito del nucleo teorico di questa visione del mondo. Ed il nucleo teorico sta a nostro avviso nella rivendicazione di terrestrità e di immanenza praticabile della visione liberaldemocratica, nel suo voler essere una risposta *qui* ed *ora* ai problemi concreti della vita umana nel capitalismo, laddove il comunismo, anche nelle sue più nobili e meno compromesse manifestazioni, non sarebbe che un utopico «assalto al cielo» del tutto ineffettuale, che comunque non riguarda la vita umana delle presenti generazioni. Si noti in proposito che il problema della responsabilità nei confronti delle generazioni future non è affatto evitato dalla filosofia liberaldemocratica, che anzi definisce il problema ecologico esattamente in termini di responsabilità dei viventi verso chi non è ancora nato, ed accusa l'utopismo di essere appunto poco «responsabile» e ponderato nelle sue prefigurazioni (e si pensi a tutta la polemica di un pensatore liberaldemocratico come Hans Jonas contro un marxista utopista come Ernst Bloch).

In proposito, rileviamo *en passant* che sebbene la consapevolezza ecologica faccia parte integrante di ogni futura e presente coscienza comunista, la responsabilità ecologica verso i viventi ed i non ancora nati non è automaticamente una coscienza anticapitalistica, come a lungo (ma ormai sempre meno) hanno sostenuto i politici e gli intellettuali «verdi». Una liberaldemocrazia consapevole è anzi ecologista nella sua più profonda essenza, perché non ci può essere cittadinanza moderna reale se il presupposto materiale di questa cittadinanza, il corpo umano come sistema aggredibile dalle malattie ambientali e dalle patologie di lavoro, non viene salvaguardato anche attraverso la dimensione politica dell'agire. Tuttavia, non è questo il punto filosoficamente essenziale che ci interessa qui in questa introduzione, e che cercheremo di formulare ora nel modo più chiaro e fecondo possibile.

Abbiamo visto come dell'ideologia della fine della storia si possano dare due versioni alternative, la prima rozza ed impe-

rialistica (Fukuyama), e la seconda pacatamente liberaldemocratica (Dahrendorf). Abbiamo visto inoltre che questa seconda versione, che nei confronti del comunismo sostiene la tesi tipica del «pensiero debole» per cui esso non debba essere oggetto di «superamento» (Uberwindung), ma soltanto di «abbandono» (Verwindung), è nell'essenziale la forma di coscienza filosofica egemonica presso la stragrande maggioranza degli intellettuali postcomunisti onesti. Abbiamo visto, infine, che questa filosofia rivendica la propria terrestrità qui ed ora, accusando il comunismo di non essere appunto «terrestre» ma soltanto «celeste», cioè di perseguire una universalità ideale di tipo futuribile, staccata dalla perseguibilità concreta dei progetti umani realistici. Dove il comunismo ha voluto essere «terrestre» — sostengono questi critici — esso non ha edificato un paradiso, ma un inferno. Per essere fedeli alla terra, dunque, bisogna essere liberaldemocratici, perché chi vuol essere comunista non ha altra scelta al di fuori di quella di oscillare incessantemente fra un paradiso ideale ed un inferno reale. Il liberaldemocratico, insomma, ritiene che per conquistare la terra sia necessario rinunciare all'assalto al cielo. Su questa idea-forza egli gioca integralmente la sua identità filosofica, in questo ultimo scorcio di Ventesimo Secolo e di Secondo Millennio. A questa idea-forza chi scrive si oppone. Ma per opporsi, appunto, è necessario ripercorrere filosoficamente l'odissea della coscienza umana in modo anche scopertamente analogico. L'ideologia della fine della storia teme in realtà il potere dell'analogia, perché l'analogia ci dice che in casi simili chi sostenne la fine della storia nella sua epoca è caduto ben presto nel ridicolo, perché la storia non si è fermata affatto. Nel contesto di questa analisi sarà allora agevole dimostrare pacatamente che la modalità dell'assalto al cielo non è stata mai un mero «equivoco idealistico» frontalmente contrapposto al sobrio progetto di umanizzazione della terra in cui viviamo, ma è stata al contrario la forma obbligata che questo progetto ha preso storicamente, dal momento che la coscienza ha dovuto necessariamente pensare la propria alternatività rispetto al mondo così com'è nella forma duplicata e trasfigurata della protesta celeste. Il problema dell'individualità umana moderna si sviluppa

dunque genealogicamente dalla dialettica dell'assalto al cielo, e non è affatto un prodotto laicizzato della rinuncia a quest'ultimo. Speriamo di riuscire ad argomentare adeguatamente questa tesi nei dieci capitoli che seguiranno. Per finire questa introduzione, tuttavia, è ancora necessario fare due ordini di rilievi di carattere filosofico, in modo da evitare preventivamente possibili equivoci.

In primo luogo, nonostante l'apparente frammentazione e dispersione della filosofia contemporanea (che riflette in forma trasfigurata la fine dell'epoca della seconda rivoluzione industriale, taylorista-fordista, e la corporativizzazione e segmentazione sociale caratteristica della presente transizione capitalistica), è bene ricordare che il rapporto filosofico con il passato continua tuttora a svolgersi secondo due (e *soltanto* due) modalità essenziali, la prima di tipo dialettico, e risalente ad Hegel e a Marx, e la seconda di tipo differenzialistico, e risalente a Nietzsche e a Heidegger. La differenza fondamentale, filosoficamente essenziale, fra le due modalità, e che le fa assolutamente alternative e di fatto non integrabili ed ecletticamente componibili, sta in ciò, che l'ottica differenzialistica ha bisogno di un Presupposto Originario, da cui ricavare appunto *per differenza* le ulteriori forme di esistenza della coscienza, laddove l'ottica dialettica non ha bisogno di questo mitico presupposto originario, a meno che la dialettica non si perverta metafisicamente in un romanzo della scissione di un Intero e della sua successiva ricomposizione. Fu a suo tempo merito di Louis Althusser l'aver polemizzato con questo pervertimento differenzialistico della dialettica, anche se la sua critica andò in un certo senso oltre il segno, coinvolgendo anche la dialettica in quanto tale. Fu invece demerito di un certo dibattito filosofico italiano (da Lucio Colletti a Claudio Napoleoni, da Gianni Vattimo a Massimo Cacciari) non aver mai ben compreso che era necessario rompere il matrimonio infelice fra dialettica e differenzialismo presupposto, e che solo ristabilendo una dialettica senza presupposto dell'origine era possibile pensare un comunismo moderno non inficiato dai miti della comunità originaria da ristabilire o della classe dei salariati da generalizzare (ed abbiamo dedicato a questo proble-

ma — che per chi scrive è un vero e proprio chiodo fisso — il settimo capitolo di questo libro). In breve, pensiamo che sia necessario scegliere esplicitamente Hegel e Marx contro Nietzsche e Heidegger, non certo e non solo perché costoro sarebbero stati pensatori «di destra» oppure ispiratori e compromessi con il nazionalsocialismo tedesco (non riteniamo che questo argomento, anche se fosse storicamente incontrovertibile, sia sufficiente in sede filosofica per superare realmente una posizione errata), ma perché il presupposto differenzialistico dell'origine di questi due pensatori (la sapienza tragica presocratica dei Greci secondo Nietzsche, la verità intesa come disvelamento e non come esattezza secondo Heidegger) impedisce di fatto lo sviluppo di una dialettica storica. La dialettica di Hegel e di Marx (che andando contro una consolidata tradizione chi scrive ritiene sostanzialmente simile, anche se ovviamente non identica), invece, nonostante oscillazioni terminologiche presenti in entrambi questi autori, può fare a meno del presupposto della origine, anche se, per essere sinceri, sia Hegel che Marx fanno talvolta concessioni al differenzialismo dell'origine (Dio prima della creazione del mondo, secondo Hegel, la comunità organica da ricostituire secondo la vera essenza umana, nel giovane Marx). In questa sede, però, non si intende in alcun modo studiare in modo critico-monografico la questione delle incertezze differenzialistiche presenti anche Hegel ed in Marx, quanto segnalare al lettore l'alternatività della dialettica con i presupposti differenzialistici soverchianti in Nietzsche ed in Heidegger, che sono poi le ragioni di fondo del loro successo nell'attuale congiuntura storica di passaggio di fase del capitalismo.

In secondo luogo, la presa in considerazione delle tesi filosofiche di fondo di chi scrive presuppone l'abbandono esplicito della dicotomia fra materialismo ed idealismo come categoria-chiave per intendere scientificamente la storia della filosofia. Sappiamo bene che questa dicotomia ha una lunga e gloriosa tradizione, che è nata con Engels, si è sviluppata con Lenin, è divenuta una scolastica ufficiale nel marxismo-leninismo di Stalin, ed è stata rifiutata persino da Gramsci in modo soltanto implicito (anche se si potrebbe dimostrare in modo filologicamente ac-

curato che vi sono in Gramsci elementi per rifiutarla anche esplicitamente). È interessante notare che pensatori del tutto estranei storicamente e spiritualmente allo stalinismo, come il francese Louis Althusser e l'italiano Ludovico Geymonat, hanno finito con il restaurare questa dicotomia, sia pure dandole un altro significato, di tipo epistemologico (anche se costruttivistico nel primo caso, maggiormente realistico nel secondo). Noi riteniamo invece che questa dicotomia debba essere esplicitamente abbandonata, andando ben al di là delle prudenti affermazioni di Lenin, che concesse una volta che l'idealismo intelligente era pur sempre meglio del materialismo stupido. In realtà, il rispecchiamento dialettico della complessità sociale, unica genesi della categoria concreta di individualità, attraversa sia il materialismo che l'idealismo, e questa trasversalità reale impedisce la costruzione di una serie parallela di pensatori, volta a volta idealisti e materialisti. Ad esempio, gli ispiratori filosofici di questo saggio sono principalmente un materialista, Epicuro, ed un idealista, Hegel, da cui abbiamo ricavato rispettivamente la concezione presenzialistica, egualitaria ed edonistica del comunismo, da un lato, e la nozione genealogica di coscienza individuale, dall'altro. Non vediamo sinceramente in questo alcun eclettismo. È giusto però che sia ora il lettore a giudicare se il programma filosofico antinichilistico ed universalistico di fondazione del comunismo moderno sulla nozione di sviluppo integrale dell'individualità umana viene svolto in questo libro in modo credibile.

I
Modo di produzione e natura umana
La genesi storica dello spazio dell'individualità

Nel 1974, alla soglia dei suoi novant'anni di età, Ernst Bloch ricordò una sua significativa esperienza di più di quarant'anni prima. Poco prima dell'avvento al potere di Hitler, egli aveva assistito nel Palazzo dello Sport di Berlino ad un duello oratorio fra un comunista ed un nazionalsocialista, davanti ad un pubblico prevalentemente composto di impiegati. Il nazionalsocialista, con finta cavalleria, aveva invitato il comunista a prendere per primo la parola. Quest'ultimo espose allora una lunga sfilza di cifre, discettò sulla caduta tendenziale del saggio medio di profitto e si soffermò sui passi più difficili del *Capitale* di Marx, cosicché alla fine — secondo Bloch — nessuno degli astanti aveva capito la conclusione pratica ed il senso del discorso. Quando il nazionalsocialista, a sua volta, salì sul podio, ebbe buon gioco, usando un linguaggio di immediato effetto comunicativo, a mostrare a chi in ufficio è quotidianamente alle prese con i numeri e li vive esistenzialmente come simbolo di alienazione, che «comunismo e capitalismo» sono «due facce della stessa medaglia», e si basano entrambi sul predominio disumano della produzione e delle macchine che trasformano gli uomini in strumenti.

Bloch restò molto impressionato da quella serata e dai commenti che sentì fare all'uscita dagli impiegati presenti. Non volle però limitarsi a tirare ovvie conclusioni sulla debolezza retorica dell'oratore comunista o sulla facilità di manipolare il pubblico piccolo-borghese con oscurità esistenziali ed irrazionalistiche. Egli rilevò che non solo la propaganda nazionalsocialista «incassava, da parte sua, il troppo grande progresso del socialismo dall'utopia alla scienza», ma che anche la sinistra pagava per «la superstizione per cui la verità si fa strada da sé», e per la conce-

zione intellettualistica, risalente nientemeno che a Socrate, per cui «è sufficiente che il vero sia enunciato perché abbia incondizionatamente effetto». L'uomo non vive di solo pane, «soprattutto quando non ne ha». Secondo Bloch, infine, «la propaganda fatta esclusivamente di cifre e di statistiche, come è stata messa in opera da quell'oratore dinanzi agli impiegati, rammenta l'analisi chimica che si trova sulle etichette delle bottiglie di acqua minerale. L'analisi è sicuramente esatta, ma non proprio nel senso della propaganda, e non è completa, perché non contiene il sapore dell'acqua bevuta».

In un contesto storico fortunatamente meno tragico e con conseguenze meno gravi, la situazione tanto vivacemente descritta da Bloch si riproduce anche oggi. Del comunismo non è infatti sufficiente esporre la formula chimica, ma occorre dare anche il sapore dell'acqua bevuta. È infatti necessario descrivere in modo strutturale le cause profonde del crollo delle economie pianificate del socialismo reale, le ragioni di fondo della loro incapacità a sostenere vittoriosamente la concorrenza con le economie capitalistiche, i motivi sociologici della trasformazione molecolare degli apparati politici di gestione professionale del comunismo ad Est e ad Ovest in nuovi ceti privilegiati specializzati in intermediazione economica subalterna al grande capitalismo delle multinazionali. Dopo questa descrizione, però, resterà in molti giovani generosi l'impressione che non si sia ancora riusciti a spiegare perché il sapore dell'acqua bevuta ha cominciato a diventare acido ed amaro, e ciò che un tempo zampillava fresco dalla sorgente era diventato uno stagno putrido ed opaco. Una delle ragioni, anche se non la principale, dell'attuale successo delle filosofie ispirate a Nietzsche ed a Heidegger, sta nel fatto che queste ultime effettivamente riescono a comunicare un certo «sapore» presente nella vita quotidiana contemporanea, in primo luogo il sentimento di incontrollabilità del sistema sociale complessivo e dell'apparato tecnologico che lo sostiene e lo riproduce, insieme con la rivendicazione del diritto degli individui a «giocare» liberamente in esso le proprie *chances* di vita. La filosofia comunista, tuttavia, cadrebbe in una trappola pericolosa, se pensasse di poter uscire dalla sua crisi adottando il gergo

psicologico ed esistenziale che va oggi per la maggiore, rifiutando il suo radicamento strutturale nella teoria scientifica della genesi e sviluppo dei modi di produzione sociali.

È questo un punto essenziale, cui abbiamo ritenuto opportuno dedicare il primo capitolo di questo saggio, prima di affrontare analiticamente le cinque figure storico-analogiche del passato. Bisogna infatti chiederci spregiudicatamente se sia fondata l'idea diffusa da più di cento anni, secondo cui il pensiero comunista si basa su di una forma di «riduzionismo economico», che semplifica intollerabilmente la ricchezza multiforme del comportamento umano riducendolo alle sue determinazioni materiali più immediate. Per sfatare questa leggenda, che come tutte le leggende ha un fondo di verità, non è sufficiente impartire una lezione metodologica sulla ricchezza del *vero* metodo di Marx, e ripetere ancora una volta con Labriola che il marxismo è una teoria della struttura economica, e non certo una teoria del fattore economico. Questo è vero, naturalmente, ma non tocca ancora in profondità coloro che hanno già assorbito il pregiudizio, difficilmente estirpabile, della povertà filosofica del comunismo rispetto ad altre filosofie, laiche o religiose.

La soluzione peggiore, lo ripetiamo, sarebbe quella di assecondare chi chiede al posto di analisi economiche e sociali spiegazioni onnicomprensive di tipo esistenzialistico sul senso della vita e sul significato dell'esistenza. Come rileveremo più analiticamente nell'ottavo capitolo, persino le formulazioni più individualistiche e generiche del «senso della vita», come quelle ottocentesche di Schopenhauer e di Kierkegaard, trovano la loro genesi materiale in forme storiche ben determinate e specifiche di costituzione dell'individualità personale. Non si sfugge al modo di produzione semplicemente affermando che esso non esiste, e che Adamo è sempre lo stesso da quando Dio lo ha modellato secondo i canoni dell'antico vasaio medio-orientale. Il punto nodale allora sta in ciò, che non ha senso contrapporre la filosofia della natura umana e del suo presunto carattere immutabile e la scienza dei modi di produzione sociali, così come questi ultimi vengono determinati dalla dialettica fra sviluppo delle forze produttive e dinamica dei rapporti sociali di produzione fra

gruppi e classi. Il sapere scientifico dei modi di produzione non è affatto in contraddizione con il sapere storico sulla dialettica di permanenza e di cambiamento di ciò che viene definito «natura umana». È bene riproporre con forza questa tesi, perché nel passato si sono accumulati parecchi equivoci che hanno contribuito a rendere oscuro un problema relativamente semplice e chiaro.

Da un punto di vista di storia delle idee, è interessante rilevare che la stessa teoria sociologica e storica delle classi sociali e degli stadi di sviluppo dell'economia ha avuto origine dalla discussione settecentesca sulla «natura umana». Come è noto, fu la scuola filosofica scozzese che contribuì maggiormente a questo doppio sviluppo. Tutti sanno, naturalmente, che la prima formulazione complessiva della teoria economica moderna, prodotta da Adam Smith, trova le sue origini epistemologiche e storiche nell'elaborazione di una teoria della natura umana di tipo psicologico e morale, e che in Montesquieu (cui Althusser giustamente tributa un convinto omaggio scientifico) l'analisi della società e quella della natura umana coprono praticamente lo stesso spazio. Nel sesto capitolo ci soffermeremo su alcune conseguenze più direttamente «politiche» di questo fatto, mentre per ora è sufficiente rilevare che la teoria della natura umana non si contrappone alla teoria dei modi di produzione (per cui escluderebbe l'altra), ma al contrario il modo di produzione è come un cristallo trasparente che riflette il modo specifico e concreto con cui la natura umana si specifica e si concretizza nelle singole personalità umane.

Il grande filosofo umanista del Quattrocento Nicola Cusano, che nel precedente libro sull'universalismo abbiamo caratterizzato come il vero precursore dell'antropologia filosofica marxiana sul genere umano, scrisse a suo tempo una curiosa operetta su di un materiale trasparente, il berillo. Egli aveva il problema di comunicare in modo comprensibile la sua nozione dialettica di coincidenza degli opposti, base della sua concezione panteistica della divinità. Il modello di questa coincidenza era per lui fornito dalla matematica, dove una circonferenza, cioè una curva, di raggio infinito, coincide con una retta, cioè il suo op-

posto, ed un triangolo di lato infinito coincide con una linea, cioè egualmente con il suo opposto. Ebbene, il berillo, cioè una lente fatta con questo materiale trasparente, essendo da un lato concava e dall'altro convessa, fa vedere le stesse cose sia ingrandite che rimpicciolite. Microcosmo e macrocosmo sono dunque la stessa cosa, a seconda dell'ottica scelta nella trasparenza del berillo in cui noi guardiamo. Per Cusano, naturalmente, si trattava di trasfigurare in modo filosoficamente raffinato l'idea della coincidenza fra uomo e Dio, all'interno del linguaggio neoplatonico che era il suo. Da grande dialettico, egli riuscì comunque ad esprimere in modo suggestivo una nozione apparentemente oscura ed incomprensibile.

La nozione marxiana di modo di produzione è a nostro avviso molto simile al berillo di cui parlava Cusano. Se si guarda attraverso di esso, si vede da una parte la società nel suo complesso, e dall'altra la singola individualità che ne concretizza integralmente la morfologia e la dinamica. Naturalmente, non vorremmo che il paragone suonasse fuorivante. Dal momento che la dialettica monomondana del marxismo non è eguale alla dialettica bimondana del neoplatonismo rinascimentale, non esiste affatto una coincidenza degli opposti fra società ed individuo, ma soltanto una configurazione specifica dell'individualità così come viene «filtrata» dalla configurazione strutturale del modo di produzione. Schiavismo, feudalesimo e capitalismo, ad esempio, modellano in modo diverso la risposta individuale alle contraddizioni sociali, senza che questo fatto comporti l'inesistenza di una «natura umana», integralmente risolta nei rapporti sociali di produzione. In una prima approssimazione, definiremo biologismo l'ideologia che vuole discutere la natura umana al di fuori della specifica «risposta» determinata dal «berillo» del modo di produzione, mentre definiremo sociologismo l'ideologia che nega integralmente la natura umana identificandola con le sue componenti sociali.

Come è naturale, biologismo e sociologismo sono soltanto due posizioni limite, che non si incontrano quasi mai in forma pura nella letteratura scientifica e filosofica, dal momento che la loro sostanziale insostenibilità costringe i loro sostenitori a mille «distinguo», ed a contorti riconoscimenti dell'influenza di fan-

tomatici ed aggiuntivi «fattori» naturali o sociali. È inevitabile che i biologi ed i sociologi di professione siano quasi sempre i più entusiasti sostenitori rispettivamente del biologismo e del sociologismo, e questo avviene non soltanto per comprensibili ragioni legate all'organizzazione del lavoro universitaria moderna, ma per più profondi e strutturali motivi di funzionamento delle discipline specialistiche contemporanee. L'ideologia «spontanea» degli scienziati non è infatti, come a suo tempo Althusser sostenne con una certa dose di ottimismo, una forma di realismo gnoseologico materialistico, ma è quasi sempre l'assolutizzazione e la generalizzazione del proprio metodo specifico a tutti i campi del sapere, compresi ovviamente quelli che sono retti da principi ontologici e da metodologie differenti.

La filologia marxiana non può aiutarci, ed eviteremo di proposito di riportare una serie di citazioni di Marx sull'uomo, sugli uomini che fanno la storia e la storia che non si fa da sola senza il determinante intervento umano, sulla differenza essenziale fra l'ape e l'architetto, ed infine sul rapporto fra essenza umana e rapporti sociali di produzione. Quasi tutti i lettori avranno certamente nelle loro case studi monografici che riportano diligentemente quasi tutte le possibili citazioni di Marx su questi temi. In breve, riteniamo che vi siano due ragioni che ci sconsigliano dal prendere la strada collaudata delle citazioni.

In primo luogo (e questa è la ragione secondaria), Marx non ha mai dedicato uno specifico studio alla questione del rapporto fra modo di produzione e natura umana, mentre tutte le sue opere, da quelle giovanili a quelle della tarda maturità, sono cosparse di osservazioni esplicite o implicite su questo tema. È possibile dunque «citare» frasi differenti, da quelle che escludono recisamente qualunque riferimento ad ogni «essenzialismo», sia pure indiretto, a quelle che invece individuano la specifica essenza dell'uomo nella capacità di padroneggiare, progettare ed ideare il proprio ambiente sociale (l'architetto contrapposto all'ape, appunto), e che differenziano appunto qualitativamente l'uomo da tutti gli altri animali. Marx rifiutava indubbiamente sia il naturalismo sia l'essenzialismo, dal momento che tutta la sua metodologia è rivolta contro l'idea metafisica di una essenza umana a

priori da cui dedurre idealisticamente la storia concreta degli uomini, e di conseguenza contro l'ideologia apologetica borghese dell'immutabilità competitiva e mercantile della natura umana. Questo rifiuto non può essere messo seriamente in dubbio, e può essere dato per certo. Esso non comporta però, come pure è stato detto affrettatamente da alcuni, la conseguenza sociologistica dell'inesistenza della problematica della natura umana, che verrebbe integralmente assorbita e «risucchiata» nella teoria dei modi di produzione. Lo impedirebbe, fra l'altro, lo stesso materialismo, che si è sviluppato negli ultimi due secoli anche e soprattutto attraverso le scienze nuove della biologia e della psicologia.

In secondo luogo (e questa è la ragione principale), è necessario rompere esplicitamente con la citatologia, cioè con la pseudoscienza che sostituisce la compilazione delle citazioni opportune di Marx al libero ragionamento filosofico comunista. Naturalmente, siamo disposti a riconoscere integralmente i meriti storici della citatologia. Nella prima fase della diffusione del pensiero di Marx (dal 1883 al 1917 circa), la citatologia servì per la sistematizzazione di un sistema di pensiero che si sarebbe in caso contrario disperso nell'arbitrarietà e nell'ignoranza di troppi socialisti superficiali. Nella seconda fase della diffusione del pensiero di Marx, quella del comunismo storico novecentesco (dal 1917 al 1991 circa), la citatologia, che in una prima fase servì a Lenin allo scopo pratico di ristabilire il punto di vista rivoluzionario ortodosso di Marx rispetto al riformismo evoluzionistico della socialdemocrazia tedesca, diventò la duplicazione teorica simbolica del potere dei burocrati di partito e del ceto politico professionale, come era già successo del resto per la chiesa medioevale. Si citava l'*auctoritas* di Marx, e si sanciva così nello stesso tempo simbolicamente l'accettazione dell'*auctoritas* del capo politico e del segretario di partito investito di un potere carismatico. Non proseguiamo qui l'analisi, già abbondantemente effettuata nei due primi volumi di questa trilogia, ma cogliamo ancora l'occasione per sottolineare che il superamento della citatologia e del principio di autorità nella filosofia comunista, questo vero e proprio cardine della rivoluzione scientifica

di Galileo Galilei, sarebbe indubbiamente stato gradito anche allo stesso Marx, uomo del tutto privo di spocchia e di pomposità burocratica ed accademica, nemico giurato di tutte le gerarchie sociali e religiose.

La questione del rapporto fra modo di produzione e natura umana deve dunque essere discussa senza presupposti citatologici, dal momento che lo stesso spazio genealogico della costituzione dell'individualità umana deve essere ricavato dalla soluzione di questo problema. In proposito, è bene impostare subito la questione rilevando che senza una salda conoscenza dei dati fondamentali dell'antropologia umana, dell'etologia umana ed animale, della biologia e della psicologia, è impossibile porre correttamente il problema, e la conseguenza paradossale di questa ignoranza sta in ciò, che la conoscenza scientifica rifiutata in favore di un sociologismo superficiale si vendica ben presto rovesciandosi nel suo opposto. Il sociologista superficiale si trasforma rapidamente in rozzo biologista ed in etologo da strapazzo, con comici cortocircuiti fra natura e società (come è possibile rilevare in molte superficiali osservazioni «sociali» di Lorenz ed in molti *excursus* naturalistici di Spengler).

Con il termine «biologismo» si intende qui non certo la gigantesca e positiva ricaduta culturale della scienza biologica, ed in particolare della genetica, quanto quell'ideologia (o quell'insieme complesso di ideologie) che intende escludere le determinazioni sociali e politiche del comportamento umano in nome di una sorta di meccanismo biologico onnicomprensivo. Nella formulazione chiamata «sociobiologia» il biologismo ha assunto forme volutamente estremistiche, in cui una serie di fenomeni, dall'insuccesso scolastico alla predisposizione all'azione criminale, dalla misurabilità ed ereditabilità dell'intelligenza all'attitudine presunta per una integrazione sociale armonica e regolata, eccetera, sono stati provocatoriamente ricondotti all'ereditarietà genetica degli individui escludendo la presa in considerazione dei rapporti sociali di produzione. È infatti certo che nella sua formulazione più rigida e conseguente, la sociobiologia è del tutto incompatibile con una teoria dei modi di produzione.

Sebbene con qualche cautela, non è infondato affermare che

la sociobiologia è in un certo senso il «materialismo dialettico» del capitalismo imperialistico. Così come il materialismo dialettico rappresentava a meraviglia nella sua trasfigurazione filosofica la pratica politica e sociale dello stalinismo (un volontarismo settario ideologicamente mascherato da rispetto per le leggi oggettive della natura e della storia), analogamente la sociobiologia legittima in modo perfetto l'irresponsabilità sociale del capitalismo imperialistico verso i poveri e gli emarginati, scaricando sul determinismo genetico le ragioni sociali reali della diseguaglianza. Nella loro giusta lotta contro le ideologie biologistiche e sociobiologistiche, tuttavia, i marxisti hanno finito con lo storcere il bastone dalla parte opposta, finendo in molti casi addirittura con il negare la componente biologica e genetica di alcuni comportamenti sociali.

Si è trattato di una reazione comprensibile, anche se nell'essenziale errata. Era già successo, all'inizio del secolo e poi negli anni Trenta, che certe svolte concettuali nella fisica di tipo antimeccanicistico ed antideterministico (che in realtà riformulavano il determinismo su nuove basi) avevano provocato un istintivo rifiuto nel timore che la critica al determinismo delle particelle fisiche elementari si estendesse rovinosamente anche alle scienze sociali ed allo stesso marxismo, sostituendo il «libero arbitrio» degli individui alla determinazione causale scientifica dei grandi aggregati, in particolare della lotta di classe e dello sviluppo delle forze produttive. Un timore infondato, che tuttavia finì con il provocare conseguenze negative nell'atteggiamento da tenere verso la teoria della relatività e la meccanica quantistica. Analogamente, l'emergere della centralità della scienza biologica, divenuta dopo il 1950 inarrestabile ed evidente, ha finito con il provocare reazioni di tipo sociologistico. In proposito, crediamo che l'abitudine a classificare le teorie in base alla dicotomia fra idealismo e materialismo abbia finito con il comportare conseguenze gravissime, perché ad esempio si è finito con l'assimilare ogni tipo di ipotesi innatistica all'idealismo ed alla metafisica, come se il solo innatismo possibile fosse quello di Platone, e tutti gli altri non ne fossero che metamorfosi successive.

Non era così. Per fare un solo esempio, la linguistica generativo-trasformazionale di Noam Chomsky, che concilia a nostro avviso in modo intelligente la creatività del comportamento linguistico degli individui con l'aperto riconoscimento dell'esistenza di strutture linguistiche innate ed universali, fondate in ultima istanza sulla base della neurofisiologia, potrebbe essere superficialmente accusata di innatismo idealistico, e questa accusa oscurantistica finirebbe con il sostituire l'apriorismo delle classificazioni ideologiche alla ricerca neurofisiologica. Per evitare queste conseguenze antiscientifiche, è bene fare ancora due ordini di osservazioni.

In primo luogo, la reazione del pensiero progressista e marxista contro certe aberrazioni del biologismo e della sociobiologia è stata storicamente non solo comprensibile, ma anche giustificata. In piena continuità con il darwinismo sociale, la sociobiologia ha coscientemente perseguito l'amalgama fra etologia animale ed etologia umana, con conseguenze talora tragiche e grottesche. L'indubbia presenza della territorialità nel comportamento animale (in cui, secondo una definizione di Robert Ardrey, «per territorio si intende una zona dello spazio, acqua, terra o aria, che un dato animale o un dato gruppo di animali difendono come riserva esclusiva») è stata interpretata come una predisposizione genetica alla proprietà privata individuale e di gruppo. La presenza dell'aggressività nel comportamento animale ed umano è servita da base ideologica per affermare la totale ineliminabilità della guerra, e per schernire volgarmente le illusioni pacifiste e non violente al riguardo. Infine, l'ordinamento gerarchico (che si esprime ad esempio nell'ordinamento della beccata in molti uccelli, alcuni dei quali beccano mentre altri vengono beccati) viene interpretato in termini di naturalità biologica della divisione fra padroni e servi, e dunque di infondatezza scientifica dell'egualitarismo e di conseguenza del comunismo.

È un errore pensare che si tratti soltanto di curiosità ideologiche, poco significative nella battaglia culturale «seria». Non è così. Ad esempio, è ormai provato che l'influenza culturale determinante nella formazione di Adolf Hitler non è affatto con-

sistita nel pensiero di Nietzsche, ma nel darwinismo sociale. Molto correttamente Czeslaw Milosz ha scritto nel 1953 che i capi di questo secolo — per esempio Hitler — hanno attinto il loro sapere unicamente da opuscoli di divulgazione, e che questo fra l'altro spiega l'incredibile confusione esistente nelle loro teste. La ricaduta ideologica di questo biologismo volgare ha conseguenze pratiche nefaste in termini di pregiudizio razzista, di insensibilità verso il disagio e la povertà, di legittimazione della guerra e della violenza fra gli individui e gli stati, di ricorso a legislazioni penali eccezionali come unico rimedio contro l'insicurezza ed il crimine, eccetera. Il biologismo, questo parassita patogeno di un corpo sano, che è la biologia, deve essere criticato in modo analitico e documentato.

In secondo luogo, tuttavia, la critica al biologismo non dovrebbe mai sfociare nel rifiuto della nozione di natura umana intesa come insieme storico di determinazioni biologiche e sociali del comportamento individuale e collettivo che presenta alcune regolarità, oggetto di analisi specifica. In proposito riteniamo da tempo (andando qui come in altri casi controcorrente) che questa paura verso la nozione di natura umana, che generalmente si giustifica con l'argomento secondo cui qualunque concessione sull'esistenza di essa potrebbe portare all'incresciosa conclusione che anche la proprietà privata, l'aggressività, la guerra e la diseguaglianza gerarchica fanno parte di essa, ha in realtà una causa segreta ben diversa da questa, e quest'ultima è proprio paradossalmente un ingenuo naturalismo rimosso e non dichiarato.

È questa una tipica situazione psicoanalitica. A differenza però di altre situazioni psicoanalitiche, riteniamo che qui sia relativamente facile individuare le ragioni di questa specifica patologia, che definiremo «naturalismo ingenuo», e che paradossalmente funge da ostacolo epistemologico principale per la comprensione della dialettica fra natura umana e modo di produzione. In primo luogo, infatti (come chiariremo meglio nel settimo capitolo di questo libro), la concezione del comunismo come ristabilimento finale di una comunità organica già esistita in origine, concezione che trova le sue radici in alcune tendenze del giusnaturalismo classico, presuppone l'esistenza di «bisogni natu-

rali», anzi di bisogni *veramente* naturali, di contro ai quali il capitalismo susciterebbe continuamente bisogni vergognosamente artificiali, cui si tratta di rinunciare, per tornare alla vera naturalità comunista originaria. Questa concezione, molto comune fra coloro che si dichiarano soggettivamente comunisti, non corrisponde però alla realtà delle cose, e la sua infondatezza porta allora ad una concezione mitologica, differenzialistica e nichilistica del comunismo come regno armonico dei bisogni *veramente* naturali. Lo spazio dell'individualità moderna non può allora costituirsi, perché in questa concezione l'individualità non può essere pensata che come *adeguamento* ad una situazione armonica ideale già preesistente. In secondo luogo, e di conseguenza, la paura verso il dinamismo produttivo del capitalismo ed il «consumismo» che necessariamente accompagna questo dinamismo produttivo, porta alla conclusione che il consumismo stesso possa erodere le stesse basi antropologiche e psicologiche del comunismo, sostituendo alla naturalità della *vera* vita comunista di bisogni sobri e regolati una corsa nevrotica verso sempre nuovi consumi sempre più artificiali ed alienanti.

Ci si intenda bene. I consumi indotti dal moderno capitalismo sono veramente sempre più artificiali ed alienanti, e chi scrive non intende affatto negarlo, anche perché questa pacata consapevolezza è uno dei presupposti per la presa di coscienza politica del comunismo moderno. La comprensione di questo fatto indiscutibile non deve però basarsi a nostro avviso sul fragile ed alla lunga indifendibile presupposto di un substrato naturalistico ed immutabile di bisogni veramente naturali da opporre al frenetico artificialismo del consumismo capitalistico. Su questa base si diventa necessariamente conservatori e paurosi del nuovo, invisi ai giovani per cui molto spesso il consumismo è un momento psicologico di fase per la costituzione della propria individualità destinato ad essere superato in un periodo successivo, e gli sbocchi non possono essere che due: o un ripiegamento rancoroso alla Giovenale nella propria ombrosa singolarità, sdegnata per la corruzione dei costumi e la volgarità dei consumi (ed il «giovenalismo» è una forma di settarismo comunista molto peggiore di qualsiasi gruppettarismo settario), o una for-

ma di fondamentalismo ecologista che si ispira a comunità che vivono fra mucche e coniglietti in totale assenza di concimi chimici, coloranti e conservanti. In questo secondo caso si passa pur sempre da Giovenale alla pubblicità televisiva del Mulino Bianco, dimenticando che anche il Mulino Bianco produce valori di scambio, e non solo valori d'uso.

La guarigione dalla sindrome naturalistica non porta dunque al suo opposto, l'adesione postmoderna al consumismo capitalistico ed ai suoi valori simbolici, ma è anzi il principale antidoto contro quest'ultimo. La natura umana concreta nell'individualità moderna, che si costituisce strutturalmente come sintesi indissolubile di determinazioni biologiche e di determinazioni sociali, non ha bisogno per essere pensata di presupposti naturalistici, così come la biologia non ha bisogno di ideologie biologistiche parassitarie. L'uomo vive la sua avventura terrestre sospeso fra natura e storia, anche se questa formulazione (che consideriamo corretta e che pertanto sosteniamo) può prestarsi ad equivoci, perché potrebbe far pensare che soltanto la storia è «storica», mentre la natura non lo sarebbe. Anche la natura, come è noto, ha una storia, indubbiamente più lenta, ma non tanto lenta da non essere percepibile nel processo di successione di alcune geneazioni (e dalla statura media ai comportamenti sessuali, dalla fecondità alle predisposizioni patologiche vi è qui un immenso campo di esemplificazioni possibili). L'uomo vive dunque fra natura e storia, ed il modo di produzione e riproduzione della vita è il «berillo» in cui guardare per comprendere questo processo.

In questa sede è poco opportuno eccedere in un'esemplificazione eccessiva. Esistono testi egregi di etologia umana che analizzano in modo completo e profondo questi problemi, per cui potremo limitarci a ricordare al lettore cose molto note. Ad esempio, si sa che la crescita si protrae nell'uomo per circa 1/3 della vita media, mentre negli altri mammiferi evoluti dura circa 1/5. Questo prolungamento della dipendenza infantile, che ha indubbiamente radici biologiche, comporta necessariamente un'organizzazione sociale in grado di farsi stabilmente carico di questa dipendenza, e la genesi di un modo di produzione espli-

citamente «sociale» trova qui la sua radice materiale. Per fare un altro esempio, la scomparsa dell'«estro», cioè di determinati periodi stagionali di calore propizi all'accoppiamento sessuale, in favore di una sessualità distribuita in ogni periodo dell'anno ed in ogni fase del ciclo mensile della donna, ha anch'essa radici biologiche, ma comporta necessariamente forme di stabilizzazione sociale del rapporto sessuale, che trovano nelle varianti multiformi della famiglia la loro manifestazione. La cooperazione ed il comportamento altruistico, che stanno alla radice dell'origine della famiglia monogamica, del tabù dell'incesto e dell'esogamia, sono anch'essi esempi di trapasso dialettico dalle determinazioni biologiche a quelle sociali. Le scienze naturali, lungi dall'essere nemiche del punto di vista comunista, sono un presupposto indispensabile per una concezione scientifica del mondo, purché appunto non si cerchi a tutti i costi un'inesistente «affinità» fra il cosmo e l'uomo, che definisca il comunismo in termini di coronamento di un «segreto disegno» della natura stessa.

È questa naturalmente una segreta forma di antropomorfismo, cioè di antropocentrismo. La tendenza a secolarizzare contenuti religiosi sedimentati per millenni nella coscienza dell'uomo è tale, che essa si ripresenta costantemente nelle forme più impensate. Nel prossimo capitolo ci soffermeremo in modo analitico sulla genesi storica dell'antropomorfismo, che per essere realmente «superato» deve prima essere conosciuto. È giunto invece il momento di tirare le conclusioni teoriche sul tema filosofico della genesi dell'individualità come sintesi specifica di processi di individualizzazione in cui i presupposti biologico-sociali della natura umana vengono «filtrati» attraverso i modi di produzione sociali. Si tratta di un tema trattato a lungo nei due precedenti volumi di questa trilogia, la cui importanza però è tale, da far considerare opportuni continui «ritorni» sul tema e continue specificazioni ulteriori. Se infatti non c'è comunismo moderno senza sviluppo dell'individualità integrale, non ci può essere filosofia comunista senza un esauriente chiarimento di questo concetto.

In primo luogo, si tocca qui con mano l'errore filosofico com-

piuto da Karl Korsch, per cui il metodo del materialismo storico di Marx si applicherebbe soltanto al modo di produzione capitalistico. Si tratta della curiosa teoria secondo cui Marx avrebbe indagato scientificamente il capitalismo senza avere una teoria scientifica generale dei modi di produzione. In sede storica, sappiamo naturalmente che le intenzioni soggettive di Korsch erano molto razionali, perché Korsch voleva strappare la teoria della rivoluzione di Marx all'evoluzionismo progressistico di Kautsky, e riteneva in buona fede che l'unico modo di farlo fosse quello di puntare tutto sull'antagonismo specifico fra classe operaia e capitale, al di fuori di ogni filosofia della storia. In questo modo, però, per espellere la filosofia della storia, si caccia via anche la teoria scientifica della storia. L'operazione è perfettamente riuscita, ed è un peccato che nel frattempo il malato sia morto. Tutti sappiamo che in Italia l'operazione compiuta fra le due guerre da Korsch contro Kautsky fu ripetuta in forme analoghe da Panzieri contro Togliatti, con esiti tragicamente simili. Lo storicismo del «partito nuovo» fu indubbiamente colpito gravemente, e non a caso non riuscì a trasmettersi alle giovani generazioni marxiste italiane degli anni Sessanta, ma anche l'operaismo che lo aveva colpito non poteva sopravvivere alla sua effimera vittoria, consumando la sua breve vita come certe farfalle nello spazio del breve ciclo delle lotte operaie fra il 1969 ed il 1973. In questo come in altri casi, il disprezzo verso la teoria comporta costi non immediati ma alla lunga gravissimi.

In secondo luogo, formuliamo qui subito un concetto che tornerà instancabilmente in tutti i capitoli di questo libro, e che ne forma anzi il tessuto portante. In breve, senza un saldo possesso della nozione di modo di produzione, e del modo specifico in cui si articola in esso la natura sociale dell'uomo, non vi è alla lunga modo di resistere al fascino dell'ideologia della fine della storia, soprattutto nelle sue varianti europee più sofisticate, che sostituiscono alla brutalità imperialistica di Fukuyama la più accettabile nozione di insuperabilità dell'orizzonte della modernità (capitalistica). La nozione di modo di produzione è però inservibile, se non è accompagnata dalla consapevolezza che la produzione non è soltanto produzione di oggetti materiali (an-

che se è *soprattutto* produzione di oggetti materiali, contro ogni tendenza postmoderna alla troppa rapida smaterializzazione del mondo), ma è anche produzione di simboli, e più in generale di oggettivazioni ideali. Questa stessa nozione diventa inservibile anche per una seconda ragione, quando è inserita in una successione temporale rigida di stadi dell'economia e della tecnologia. È noto che il materialismo dialettico ed il marxismo-leninismo sovietici, codificati negli anni Venti in una scolastica del partito-stato e sottoposti al controllo in ultima istanza da parte di un apparato politico che ha trovato in Gorbaciov ed in Eltsin le ultime sgradevoli forme degenerative, sono stati al di là di eccezioni anche importanti forme di neutralizzazione di questa nozione, proprio quando sembravano erigerla al centro della formazione ideologica dei giovani e dei militanti. È dunque comprensibile che per trovare finalmente l'individualità umana ed il modo di pensarne l'irripetibile singolarità, si sia potuto voltare le spalle all'intera teoria comunista di Marx, alla ricerca di altre vie per giungere a questo obiettivo. Ma una natura umana senza modi di produzione è un'astrazione senza spazio e senza tempo, a meno che appunto non se ne abbia una concezione religiosa, immagine terrestre di una divinità aristotelicamente immobile ed eterna. Il successo di questa concezione non ci stupisce per nulla. Abbiamo altrove molto insistito sul fatto che il capitalismo è molto più religioso dello stesso feudalesimo, in cui pure l'ideologia religiosa sembra dominante nella legittimazione della distribuzione della rendita fondiaria fra i signori della guerra ed il clero dei sacerdoti. La religiosità del capitalismo si manifesta appunto nel suo carattere «estatico», nel fatto cioè che il mondo delle merci provoca incessantemente l'individuo isolato ad un consumo che viene appunto «da fuori» in forma quasi occulta. Riteniamo completamente alla portata di un intelletto comune, educato ad un minimo di riflessione filosofica, la comprensione di questo carattere religioso, di cui nei prossimi capitoli analizzeremo meglio la dialettica.

II
Una prima figura: la saggezza aristocratica dell'acropoli e la fede messianica del tempio
Il periodo assiale della costituzione dell'individualità

Un ragionamento sulla forma filosofica del discorso più adeguata a pensare il rapporto fra orizzonte comunista ed individualità moderna deve a nostro avviso iniziare con una domanda per così dire «originaria». Come è stato possibile, infatti, che un programma materialistico di conquista della terra per la totalità dei suoi abitanti e non solo per una minoranza di privilegiati abbia potuto assumere la forma utopistica ed idealistica dell'assalto al cielo? Si è trattato di un fatto sostanzialmente casuale, o vi è invece in questo una profonda logica, anzi una ferrea necessità, che si tratta allora di scoprire?

È questa una domanda «originaria» (nel senso filosofico tedesco del termine, che allude a qualcosa di fondamentale, di molto importante). Non è però una domanda che alluda in forma sapienziale, misterica e contorta a qualcosa di ineffabile, che solo pochi possono capire. Ciò che può essere detto, può sempre essere detto in modo comprensibile, per chi ovviamente ha almeno la pazienza di voler comprendere. C'è naturalmente chi non vuole neppure sentir parlare di «origini» di qualcosa, perché intende rimuovere il fatto che qualcosa possa in fondo anche finire, dal momento che non è esistito per sempre, e che appunto è nato.

Eduard Meyer non è l'ultimo arrivato, ma uno dei più grandi storici dell'antichità del Novecento. Eppure, nel 1909 Meyer scrive: «Noi dobbiamo quindi considerare l'unione statale come la forma primaria della comunità umana non soltanto concettualmente (*begreiflich*), ma anche storicamente (*geschichtlich*)... co-

me l'unione che, come origine, è più antica della stessa stirpe umana, la quale poté svilupparsi solo in esso (lo stato) e mediante esso». Dunque, lo stato è più antico della stirpe umana, e questa affermazione quasi comica nella sua assolutezza è di uno specialista della storia antica. Vi è qui, si dirà, un esempio della tipica mancanza di spirito dialettico caratteristica degli intellettuali borghesi, ed in particolare di quelli tedeschi, che a differenza di quelli di lingua inglese, mancano anche spesso di senso dell'umorismo. Una relativa indifferenza nei confronti delle origini dello stato si manifesta però anche presso pensatori indubbiamente forniti di spirito dialettico. Ad esempio, Hegel si limitò ad affermare che, dato il ruolo fondamentale che lo stato svolge nello sviluppo dello spirito universale, il problema delle sue origini storiche e materiali non ha rilevanza: «... le istituzioni di esso (lo stato) in genere sono, in quanto razionali, necessarie in sé e per sé, e la forma con la quale sono sorte e sono state introdotte non è ciò di cui si tratta nella considerazione del loro fondamento razionale».

Come è noto, Marx non seguirà questa strada. Mentre in Hegel la dialettica vuole separare il momento della genesi da quello della validità universale di ogni manifestazione dello spirito, in Marx la genesi non può mai essere separata dalla validità stessa. È bene notare subito che questa fondamentale differenza fra la dialettica di Marx e quella di Hegel non deve essere confusa con il problema della cosiddetta «estinzione dello stato», che alcuni studiosi marxisti contemporanei (come l'italiano Domenico Losurdo) da tempo propongono di espungere dalla teoria comunista come residuo utopistico impraticabile. In realtà, non esiste genesi storica la cui trattazione sia estranea al suo «fondamento razionale». Qui Hegel ha torto, e mai come in questo punto finisce con il rivelare i limiti strutturali di un punto di vista storicamente datato, quello della legittimazione della razionalità dello stato borghese-capitalistico (sia pure in una forma relativamente progressistica, come quella della Prussia delle riforme di Stein e di Hardenberg, che furono tutto il contrario di ciò che viene superficialmente chiamato dagli anti-hegeliani «restaurazione» e «santa alleanza»).

Si suole in genere dire che l'eurocentrismo di Hegel è frutto della enfatizzazione della sola tradizione greca e romana, con esclusione di tutte le altre tradizioni (cinese, indiana, africana, eccetera). Quest'opinione è sensata, ma non è del tutto esatta. In realtà, Hegel intende contrapporsi sia al classicismo erudito, che vede nei Greci un modello inarrivabile di eticità e di civiltà, sia soprattutto ai giacobini, che sulle orme di Robespierre vedevano negli eroi rivoluzionari di Plutarco modelli inarrivabili di azione rivoluzionaria (e non a caso il comunista Babeuf si era fatto ribattezzare con il nome di Caio Gracco). Prese le distanze dal classicismo erudito e da quello giacobino, Hegel mostra comunque di non voler affatto rinunciare alla centralità etica e culturale della civiltà greca, matrice di libertà e di autonomia degli individui. Egli parla della Cina (con accenti che erano stati nel Settecento di Montesquieu e che furono poi nel Novecento di Wittfogel) come del paese in cui «non si può parlare di costituzione, ma soltanto di amministrazione statale», in cui «il principio dominante è l'eguaglianza, per cui ogni differenza esiste solo in funzione della gerarchia amministrativa», in cui «l'elemento morale non è separato da quello giuridico», con la conseguenza di non permettere la formazione della sfera dell'interiorità dell'individuo, ed in cui infine «essendovi eguaglianza, ma non libertà, il dispotismo è la forma di governo che per forza vi ha luogo». Chi scrive ha udito commenti simili sulle labbra di exmaoisti delusi dopo la morte di Mao Tsetung, passati dall'idolatria verso la Cina all'abituale rancore dell'innamorato deluso.

A proposito dell'India, Hegel è ancora più severo di quanto lo sia verso la Cina. Gli indiani sono un popolo che «non ha come contenuto il mondo del sentimento, della moralità e del costume, bensì la superstizione», e che per di più «non ha, come i cinesi, una superstizione distinta, accanto al resto delle loro attività, bensì tutto il loro modo di essere è una fantasticheria sognante». Come tutti i popoli che sognano, gli indiani possono facilmente «precipitare nella più vergognosa servitù e degradazione», e la conseguente «incapacità di separare il soggetto dagli oggetti» porta ancora una volta al fallimento nella costruzione della individualità. Più precisamente, Hegel ritiene che «gli in-

diani non sono in grado di capire che mentiscono, in quanto manca loro la coscienza della menzogna». In quanto ai Negri, «essi devono essere considerati come una nazione infantile, che non si solleva al di sopra della sua semplicità disinteressata e priva di interesse. Essi vengono venduti e si lasciano vendere, senza riflettere sul fatto se questo sia giusto oppure no». Inoltre, allo «stato pacifico essi sono bonari ed inermi, mentre in un'improvvisa eccitazione possono commettere le crudeltà più atroci... e pur non potendosi negare loro la capacità di istruirsi, non mostrano alcun impulso alla cultura». Anche in questi casi, chi scrive ha udito commenti analoghi presso *petits blancs* et *pieds noirs* italiani e francesi razzisti di ritorno da un'Africa ad un tempo amata ed odiata.

Ci siamo volutamente soffermati a lungo su Hegel non certo per ricordare ancora una volta i notissimi limiti eurocentrici (e perché no?, razzisti) del suo pensiero, ma per far notare che si ha in Hegel la produzione simultanea, con lo stesso movimento del pensiero, di una concezione della individualità come interiorità irripetibile fiera della propria sovranità culturale e morale e di una concezione della storia universale in cui soltanto l'Occidente ha una vera dignità universale. Esaltare la prima dimensione e respingere razionalmente la seconda non è tuttavia facile come sembra a prima vista, dal momento che le due dimensioni sono strettamente intrecciate insieme. Al tempo della guerra del Golfo, alcune giustificazioni del diritto dell'Occidente, luogo geografico e metafisico della libertà, a punire Saddam Hussein, hanno finito con il riecheggiare grottescamente questo tipo di impostazione. In modo indubbiamente più dignitoso, ma altrettanto discutibile, uno studioso hegeliano di indubbio valore come Iring Fetscher ha sostenuto che vi è un parallelismo innegabile fra la limitazione del processo storico propriamente detto all'Occidente (in Hegel) e la formazione del modo di produzione capitalistico occidentale (in Marx), cosicché Marx non avrebbe fatto altro che mondializzare un eurocentrismo, con la conseguenza di non riuscire a fondare un pensiero veramente universalistico.

In altra sede, abbiamo cercato di dimostrare che il comuni-

smo moderno di Marx è invece realmente universalistico. È chiaro tuttavia che permangono zone d'ombra in questa concezione di universalismo. In una situazione storica ormai apertamente «mondializzata», nel 1959, il noto filosofo Karl Jaspers propose di fatto un superamento della filosofia hegeliana della storia, individuando fra l'800 ed il 200 avanti Cristo un «periodo assiale», da cui sarebbe sorta la cultura contemporanea in tutti i suoi aspetti. In quei secoli nacquero quasi contemporaneamente Confucio e Lao Tse, Buddha e Zarathustra, i profeti ebraici, Omero, i presocratici e Platone. Gli stessi Gesù e Maometto, nati dopo il periodo assiale, furono in fondo manifestazioni mature di una costellazione culturale nata nel periodo assiale, il profetismo e l'annuncio di un mondo destinato a realizzare la volontà di Dio. Riteniamo allora che una riflessione su questa nozione di Jaspers possa utilmente introdurci alla questione che ci interessa, quella dell'assalto al cielo.

Da un lato, vi è infatti qui il superamento della visione eurocentrica hegeliana, irrimediabilmente datata nel suo essere il corrispettivo culturale del colonialismo europeo dell'Ottocento, dal momento che Confucio e Buddha vengono realmente messi sullo stesso piano di Gesù e di Platone, ed il periodo assiale viene mondializzato, e non è più l'estensione geografica della grecità classica. Dall'altro, questa mondializzazione appare puramente retorica, perché dall'eurocentrismo si passa ad una sorta di ecumenismo conciliatorio, senza che si capisca mai bene leggendo Jaspers *che cosa esattamente* ha portato il periodo assiale, al di là di magniloquenti «valori» culturali che verrebbero volentieri riconosciuti per quieto vivere da qualunque commissione dell'UNESCO, senza che questo comporti di fatto un vero mutamento nella concezione occidentale, imperialistica del mondo. Ed infatti Jaspers, alludendo ad un secondo periodo assiale, in cui staremmo vivendo, identifica quest'ultimo con le opportunità ed i pericoli che porta con sé l'attuale civiltà della scienza e della tecnica, senza che al socialismo venga riservato alcuno spazio, al di là del fatto che esso minaccia la libertà e la dignità umana. Sembra, dunque, che il buon Dio ci abbia gratificati di ben due periodi assiali soltanto per permettere il domi-

nio delle multinazionali imperialistiche. Ancora una volta, Jaspers non fa che riprendere in modo rozzo e semplificato temi che il suo rivale Heidegger, di lui tanto più dotato, svolge con ben maggiore pregnanza.

E tuttavia, la nozione di periodo assiale ci sembra utile ed interessante. È indiscutibile, infatti, che fra l'800 ed il 200 avanti Cristo si sia svolta una grande «rivoluzione culturale» in aree geografiche fra cui non c'era ancora un contatto diretto. È indubbio che *non* si è trattato, nonostante se ne possano trarre alcune suggestioni, di un grande congedo con i valori di solidarietà e di gruppo della comunità primitiva, dal momento che la comunità primitiva non esisteva già più da molto tempo, e che i grandi lavori idraulici che in molte aree del globo avevano dato luogo a forti organizzazioni statuali erano già avvenuti da secoli se non da millenni. Il periodo assiale non è dunque un congedo culturale dalla comunità primitiva, ma un'altra cosa, che si tratta di comprendere bene nei suoi tratti specifici, superando la retorica culturalistica e magniloquente dello stesso Jaspers.

È prevedibile nei prossimi anni un aumento di questa retorica culturalistica di tipo ecumenico, in cui a tutte le forme di cultura mondiale saranno riconosciuti meriti, comprendendo in esse anche la corte degli zar ed il cannibalismo rituale, con la sola eccezione nominativa del comunismo storico novecentesco. Contro il comunismo vi sarà licenza di caccia, mentre antropologi barbuti diranno che quando i Maya giocavano a calcio con le teste dei nemici uccisi contribuivano pur sempre alla costruzione di una comune civiltà mondiale. Sui roghi delle streghe e degli eretici, praticati per secoli dalle chiese, scenderà un pudico velo relativistico. Si diranno molte cose buone su Maometto, che certamente le merita tutte, e si stenderà un velo di silenzio sulla tribù medinese dei Quaraiza, che Maometto fece massacrare a colpi di scure (seicento maschi adulti uccisi, e le donne ed i fanciulli venduti come schiavi sui mercati bizantini) per non aver collaborato nel 627 ad una guerra contro gli arabi pagani della Mecca. In questo modo si respingeranno le filosofie della storia di Hegel e di Marx, per avere in cambio una rappresentazione edulcorata ed infantile del tempo storico.

La stessa categoria di «periodo assiale», nonostante il corretto rifiuto dell'eurocentrismo, rischia di tagliar fuori il significato storico specifico di predicazioni come quelle di Buddha e di Confucio. Oggi la sapienza indiana viene venduta agli occidentali nella forma delle sette californiane formate da vagabondi metropolitani vestiti di arancione, mentre l'autentica dottrina buddista della salvezza risale alla crisi etico-politica di una classe di guerrieri i cui figli erano tentati a diventare *rishi* (cioè saggi della foresta) in base a modalità esistenziali di conversione molto simili a quelle che caratterizzarono molti anni dopo i figli dei mercanti medioevali italiani (come Francesco d'Assisi). La stessa sapienza confuciana cinese è inseparabile dalla difesa di una sorta di feudalesimo familiare e di *clan*, contro cui dovette fra l'altro lottare la dinastia che unificò militarmente la Cina in base all'ideologia legista, e che fu poi restaurato in forma subalterna e ridotto ad un'etica sociale che sancisce l'esistenza di gerarchie molto rigide all'interno di una concezione dei rapporti sociali non molto lontana dalla teoria gerarchica della famiglia e dei rapporti uomo-donna e genitori-figli presente ad esempio in Aristotele.

Non possiamo sviluppare oltre queste osservazioni comparative di storia della civiltà, che pure aiuterebbero a comprendere meglio l'illusorietà di una nozione «assiale» non accompagnata da un'analisi materialistica dei conflitti e delle lotte di classe, per non distrarre l'attenzione del lettore dal punto cruciale che vogliamo sviluppare in questo capitolo. Si tratta infatti di capire che se gli uomini hanno nel corso della storia sviluppato la modalità della liberazione dallo sfruttamento nella forma idealistica dell'assalto al cielo (o della «conformità» ai voleri del cielo, che è poi soltanto una forma «calma» dell'assalto al cielo stesso), ciò è avvenuto perché in questo «periodo assiale» i nuovi rapporti economici e sociali schiavistici hanno «rovesciato» la precedente configurazione sacrale, già abbondantemente divisa in classi, ma indubbiamente anche più «giusta», se al termine «giustizia» viene assegnato un significato ben preciso e determinato. L'individualità si è allora necessariamente costituita nella forma alternativa o convergente della sapienza di pochi o nell'attesa

messianica di molti, ed è stato allora inevitabile che la modalità di lunga durata del progetto rivoluzionario ne sia stata influenzata in modo radicale.

Riformulando questo concetto in forma telegrafica, si è trattato di una protesta contro lo schiavismo in nome di una precedente società di classe, esistita in una gamma differenziata di forme, dall'acropoli al tempio al dominio dei proprietari di greggi. Il marxismo-leninismo egemone fra il 1917 ed il 1991 non ha mai potuto a nostro avviso chiarire adeguatamente questa questione, peraltro di facilissima comprensione, perché ha sempre rifiutato le nozioni di modo di produzione antico-orientale e di modo di produzione asiatico, ed ha sempre affermato contro ogni evidenza storica ed archeologica che la prima società di classe è stata quella schiavistica, e che la comunità primitiva comunista è stata sostituita in quasi tutto il mondo dallo schiavismo. È anche relativamente facile capire perché vi sia stato un rifiuto tanto accanito delle nozioni di modo di produzione antico-orientale e di modo di produzione asiatico: in entrambi i casi si era di fronte a società di classe, fortemente gerarchizzate, senza la determinante presenza della proprietà privata dei mezzi di produzione, ma anzi in presenza di una proprietà pubblica gestita con deboli conflitti interni da «collettivi» di burocrati, scribi, militari e sacerdoti. L'analogia con il sistema staliniano era irresistibile, e sarebbe saltata agli occhi anche dei più sprovveduti. Dal momento che sono già esistite in passato società di classe fortemente gerarchizzate nel potere e nel consumo senza una significativa presenza della proprietà privata, ed anzi con una forte pianificazione economica regolata da una autorità sacerdotale (cioè ideologicamente legittimata), la pretesa dello stalinismo di essere socialista non poteva essere accettata senza discussione. La teoria, rigorosamente marxiana, del modo di produzione asiatico, doveva essere respinta dal partito marxista-leninista staliniano così come la teoria copernicana fu respinta a suo tempo dalla chiesa cattolica della Controriforma. Vi è qui una logica ferrea, che studi accurati e filologicamente validi non possono minimamente scalfire.

Non possiamo qui per ragioni di spazio ricordare l'esistenza

storica dell'economia pianificata dei templi antico-orientali e di quella sua variante occidentale esistita nei palazzi cretesi e micenei e nelle acropoli dei primi secoli della storia greca. Diamo per scontato che il lettore conosca nei dettagli questa storia antica, ricordando ancora una volta che l'unico antidoto alle ideologie della «fine della storia» è la conoscenza accurata e seria della storia stessa. Non capiremmo però nulla della modalità politica dell'«assalto al cielo» se non tenessimo ben in mente che il cielo perduto da riconquistare non è altro che lo spazio economico dell'acropoli e del tempio che la nuova economia schiavistica stava erodendo. Si è trattato a tutti gli effetti di una sorta di «comunismo conservatore», e se usiamo qui questa curiosa espressione, peraltro storicamente del tutto giustificata, è perché ci interessa molto la situazione storica presente e la necessità di una rifondazione comunista in essa, in cui sarebbe illusorio cadere anche noi senza volerlo in una forma di comunismo conservatore, di tipo certo diverso, ma in ultima istanza sempre legato ad un progetto di restaurazione di vecchie forme economiche ed ideologiche che appartengono al passato. Per non perderci nei pur affascinanti particolari, ci limiteremo a ricordare la sapienza di Parmenide e Platone, da un lato, e l'annuncio messianico di Isaia e di Gesù, dall'altro. Il lettore sarà facilmente in grado di «attualizzare» queste rapide considerazioni.

Ci si chiederà certamente se un ritorno a Parmenide di Elea ed alla sapienza presocratica può veramente aiutare a ridefinire l'individualità comunista oggi. La nostra risposta in proposito è inequivocabilmente positiva. È interessante che il grande marxista tedesco scomparso di recente, Alfred Sohn-Rethel, abbia a suo tempo risposto entusiasticamente di sì a questa domanda, sostenendo che il concetto di Essere come astrattezza pura priva di determinazioni concrete non è certo nato a caso nella Grecia antica perché i greci erano più sofisticati degli altri, ma perché la presenza della moneta coniata e dunque del denaro come equivalente astratto degli scambi faceva da presupposto materiale concreto alla proiezione ideale di una nozione di Essere altrettanto astratto. L'ipotesi di Sohn-Rethel fu presa sul serio da alcuni antichisti molto seri, e lo stesso Adorno la considerò con at-

tenzione. In proposito, riteniamo che Sohn-Rethel sia probabilmente fuori strada, per la ragione fondamentale per cui Parmenide, il più convinto e deciso assertore della nozione di Essere come totalità indeterminata, era un convinto rappresentante del sistema sociale dell'acropoli, e dunque un nemico dell'economia monetaria e della centralità dello scambio di merci e di schiavi, e sarebbe dunque stato ben strano che un avversario dell'astrazione dello scambio sia anche stato l'iniziatore di una tradizione che trasfigurava e sublimava filosoficamente lo scambio stesso in una metafisica dell'Essere. In altro contesto storico Adorno, che come Sohn-Rethel interpreta il marxismo come teoria della centralità della forma di merce e dell'alienazione che ne consegue nei rapporti umani, e la teoria marxista della conoscenza come critica dell'intelletto scientifico astratto e dell'irrigidimento concettuale che ne deriva, giunse a conseguenze filosofiche analoghe. Non intendiamo certamente qui «liquidare» Sohn-Rethel (che stimiamo molto e da cui abbiamo imparato moltissimo) in modo tanto incidentale, ma cogliere l'occasione per segnalare ancora una volta la scarsa plausibilità di una teoria che fa risalire ad un avversario cosciente dell'economia monetaria, come Parmenide, la produzione di un'astrazione ricalcata sulla forma monetaria per eccellenza, la moneta coniata dalle prime *polis* schiavistiche greche della Ionia e della Magna Grecia.

È anche interessante, e degno di riflessione, che uno dei filosofi italiani contemporanei più noti, Emanuele Severino, ripeta da decenni che occorre ritornare a Parmenide per poter criticare il nichilismo della società occidentale contemporanea, non combattuto ma anzi addirittura avallato anche dalle grandi religioni apparentemente sostenitrici dell'esistenza di un Essere immutabile identificato con Dio di cui però si dice che avrebbe creato il mondo dal Nulla, un nichilismo che nonostante la sua precaria vittoria sul comunismo sarebbe destinato a produrre una crisi planetaria nella convivenza sociale e nell'uso della scienza e della tecnica. Severino viene spesso ridotto da polemisti troppo affrettati ad una variante provinciale, bresciana e lombarda del sapienzialismo di Heidegger, ed indubbiamente la colpa è anche sua, perché la scelta della chiacchiera giornali-

stica come luogo oracolare dell'annuncio dell'Essere e della sua immutabilità finisce automaticamente con il rendere ridicola una cosa che è invece serissima, la tendenza sociale all'autoannientamento nichilistico del capitalismo contemporaneo. Se Severino leggesse le analisi della moderna teoria della comunicazione, per cui il contenuto del messaggio non è indipendente dalla forma del *medium* che lo trasmette, ma fa tutt'uno con quest'ultimo, con la stessa attenzione con cui legge i frammenti dei presocratici e le tragedie greche, il profondo nucleo razionale della sua intuizione sarebbe indubbiamente preservato molto meglio. Siamo infatti convinti che la critica severiniana al nichilismo, pur fondata a nostro avviso su basi filosoficamente illusorie, sia più utile per la rifondazione di un pensiero comunista di quanto lo siano le apologie postmoderne del nichilismo ispirate a Nietzsche ed a Heidegger, tanto popolari «a sinistra», in quanto prende almeno le distanze dall'autorappresentazione trionfalistica del moderno capitalismo imperialistico.

Il Parmenide storico non può essere però compreso né con Sohn-Rethel né con Severino. Polemico verso i fenici e la loro lingua in cui il verbo «essere» non esiste, Parmenide considera stolti coloro che non mettono la copula «è» al centro del discorso. Grande auriga capace di salire accompagnato dalle cavalle e dai pioppi che fiancheggiavano la salita fino alla porta che divideva in due la città di Elea di cui divenne governatore e legislatore, Parmenide intende con l'espressione «stoltezza di chi abbandona l'idea dell'Essere» la stoltezza sociale e politica di chi abbandona la tradizione culturale dell'acropoli. Sostenitore del fatto che l'Essere è una sfera indivisibile, Parmenide allude in realtà al fatto che la *polis* unitaria di Elea non può essere divisa in due classi o gruppi ostili, ma che l'unità sacrale garantita dagli dèi dell'acropoli presiede anche all'unità di intenti fra i cittadini, i contadini ed i marinai della città.

Riportando qui l'interpretazione di Parmenide di Antonio Capizzi, che riteniamo plausibile anche e soprattutto perché fondata direttamente sulla interpretazione di Platone, non vogliamo scendere nei dettagli della storia della filosofia greca, ma richiamare con forza che la protesta filosofica contro l'economia

mercantile, schiavistica e monetaria, identificata con il «nulla» che travolge nel cambiamento i costumi degli uomini, ha assunto fin dall'origine la forma della metafisica, della rivendicazione dell'Essere, della difesa della permanenza e del sacro. Non riusciamo sinceramente a capire perché in questo si vede spesso una intollerabile forma di riduzionismo economico, che degrada la sublimità della filosofia alle bassezze dei conflitti contingenti di classe. Al contrario! È proprio attraverso l'aperto riconoscimento della genesi contingente, materiale, delle grandi oggettivazioni di pensiero, che è possibile cogliere l'integrale terrestrità di queste ultime, e comprendere come la conquista della terra ha potuto assumere la forma dell'assalto al cielo. Parmenide sale con le sue cavalle verso il cielo, con intorno lo stormire dei pioppi che lo accompagna, perché solo in questo modo potrà poi ritornare sulla terra riunificando in modo armonioso una comunità politica lacerata dal miraggio nichilistico dell'arricchimento attraverso il commercio con i cartaginesi. Il rifiuto e il disprezzo verso la comprensione della genesi materialistica della metafisica greca si pagano comunque con un prezzo molto più alto di quanto molti ritengano. La fortuna della filosofia di Heidegger, base teorica per il moderno differenzialismo più sofisticato, si fonda anche sul fatto che se si ritiene di evitare l'interpretazione materialistica delle origini politiche e sociali della metafisica, la lettura sapienziale diventa effettivamente la più profonda e plausibile possibile perché è almeno in grado di fornire una risposta (e ciò che abbiamo detto a proposito di Severino può essere ripetuto per Giorgio Colli e per altri acuti storici della filosofia antica).

Il discorso fatto a proposito di Parmenide può essere fatto anche a proposito di Platone. Come è noto, Karl Popper avvicinò Platone a Hegel accusando entrambi di essere i teorici di una società chiusa e totalitaria, ostile al liberalismo. Il livello teorico di questo accostamento è quello di Fukuyama e di molti giornali scandalistici, ed è per questo che esso ha una attrazione irresistibile e quasi morbosa per tutti i superficiali ed i confusionari. È interessante invece rilevare che Hegel fece a suo tempo una critica molto rivelatrice alla *Repubblica* di Platone, sostenendo in

modo apparentemente paradossale che, sebbene formalmente il protagonista della *Repubblica* sia come sempre Socrate, quest'ultimo avrebbe incarnato il nuovo principio dell'eticità greca della *polis*, la libertà soggettiva dell'individuo, contro cui Platone scende in campo nella *Repubblica* con la sua concezione di stato castale, organicistico, antico-orientale. Hegel si esprime in questi precisi termini nelle sue lezioni sulla storia della filosofia: «Platone ha conosciuto ed inteso il vero spirito del suo mondo, e lo ha esposto con il preciso intento di rendere impossibile nella sua repubblica il principio nuovo». Per questo, aggiunge Hegel, Platone non è stato affatto troppo «idealista», ma anzi non lo è stato abbastanza, perché è rimasto attaccato a forme di stato empiriche assai poco ideali (ove «ideale», appunto, è il principio greco della libertà soggettiva e della coscienza individuale). Si tratta di una critica a Platone di tipo veramente «liberale», che certamente piacerebbe ai popperiani, se essi praticassero con modestia la vera lettura dei testi degli autori che disprezzano senza conoscerli. Hegel mostra qui ancora una volta di essere particolarmente acuto. Pur scrivendo in un momento storico in cui si ignorava quasi tutto delle società antico-orientali, minoiche, micenee, doriche, castali-palaziali, ed in cui si era ancora ben lontani dalla decifrazione del lineare B e dai risultati archeologici degli scavi nell'isola di Santorini (che hanno posto su nuove basi lo stesso mito dell'Atlantide esposto nel *Crizia* di Platone), Hegel comprende pienamente che i progetti politici di Platone non sono per nulla un'esercitazione di scuola, ma hanno come presupposto storico società già esistite ed in parte ancora esistenti (particolarmente nell'Italia meridionale, la Magna Grecia del tempo), in cui le sette pitagoriche avevano rivitalizzato l'etica e la stessa economia delle acropoli. Platone è ostile all'economia monetaria in modo assolutamente esplicito, ed il suo comunismo aristocratico-conservatore, da lui esposto puntigliosamente nei più minuti particolari nella *Repubblica*, non è che la trasfigurazione razionalizzata del già esistito modo di produzione antico-orientale. Certo, Platone parla del modo di produzione antico-orientale e della sua specifica variante greca (in un arco di forme che va dal sistema palaziale a quello delle acro-

poli) in una sua variante estremamente idealizzata, esattamente peraltro come fa Lukács quando parla di comunismo. Tuttavia, la sua opzione per i pochi ed il suo disprezzo per i molti, la centralità del *ghenos*, il superamento della proprietà privata e della famiglia presso i reggitori, eccetera, sono tutte forme di comunismo aristocratico storicamente esistito in varianti ovviamente ibride e non pure. Questo comunismo aristocratico viene fondato sulla base di una filosofia celeste, la teoria iperuranica delle idee, non solo e non tanto perché manca un soggetto sociale che si faccia storicamente portatore della sua concretizzazione politica (come dicono spesso fondatamente ma anche affrettamente le analisi di orientamento marxista), ma anche perché non esiste concettualmente altra forma per pensare la propria protesta contro il mondo reale se non la dialettica bimondana (la dialettica monomondana dovrà aspettare il capitalismo, suo vero ed unico presupposto storico).

Parmenide e Platone sono dunque a tutti gli effetti i teorici dell'assalto al cielo come riaffermazione di una sapienza sociale che si rischia di perdere se si abbandonano i rapporti sociali dell'economia antico-orientale dei palazzi e delle acropoli. Come Hegel nota acutamente, l'individuo rischia di perdervi la propria libertà soggettiva, perché la sfera della sua coscienza finisce con l'identificarsi con l'adesione a valori etici e politici che non hanno nessun bisogno del suo assenso, radicati come sono in una «totalità» sovraindividuale, che è appunto il mondo mitico degli dèi dell'acropoli. Nell'ingenua filosofia della storia dello stalinismo, Platone diventa «reazionario» perché difende il vecchio contro il nuovo, che è poi lo schiavismo, laddove l'abbandono di questo presupposto storicistico, a suo tempo motivato in modo insuperabile da Walter Benjamin, porta non certo a «rivalutare» il comunismo di Platone (assurdo!), ma semplicemente a capire che non c'è nessuno scorrimento fra un prima ed un dopo, come Hegel in fondo ancora pensava.

Il profetismo ebraico, che da Isaia a Gesù di Nazareth si svolge senza produrre mutamenti qualitativi, darà luogo ad una seconda forma di assalto al cielo che si distinguerà da quella di Parmenide e di Platone per il suo determinante presupposto

monoteistico. È del tutto evidente che nozioni come quelle di «patto» e di «alleanza» possono originarsi soltanto in un contesto monoteistico, in cui c'è appunto un Dio, ed un solo Dio, a fare da garante ad un patto del genere. In questo contesto ciò che per i Greci era l'empietà e l'ingiustizia può diventare «peccato», e la volontà divina di punire il suo stesso popolo divenuto peccatore assume una forma molto più nitida di quella «invidia degli dèi» di cui a suo tempo l'Edipo di Sofocle era stato vittima. Non vi sono però a nostro avviso reali differenze filosofiche fra i due presupposti metafisici originari della sapienza dell'acropoli da ristabilire e dell'annuncio messianico da realizzare, ed è questo a nostro avviso la ragione profonda, troppo spesso colpevolmente trascurata dai commentatori, per cui poté esserci così facilmente una sintesi tra filosofia greca e religione cristiana nei primi secoli dell'era moderna. Entrambe le forme di pensiero si basavano su due parallele metafisiche dell'originario, la saggezza sociale della comunità dell'acropoli da ri-stabilire, da un lato, e la volontà di Dio da ri-conoscere, dall'altro. Il periodo assiale, di cui Jaspers parla in modo confuso senza darne una vera definizione, si costituisce dunque su di una assialità di tipo molto particolare: per rendere veramente umano il mondo reale bisogna prima assaltare e conquistare il mondo ideale. Non è stato Antonio Gramsci ad inventarsi la nozione di «egemonia». Questa nozione era stata già inventata da chi ritenne che soltanto un saldo ancoramento ideale poteva permettere un orientamento sociale efficace.

Non è possibile ovviamente ripercorrere qui le forme ideologiche, estremamente differenziate, del profetismo ebraico, che presentano fra l'altro analogie formali interessanti con le differenti scuole storiche marxiste. Le prime generazioni del profetismo ebraico, da Elia ad Eliseo, da Osea ad Amos, difendono sostanzialmente le regole sociali della piccola economia contadina tradizionale contro l'edificazione di un'economia pianificata del tempio. Già con Isaia vi è un approfondimento politico e morale molto interessante, e vengono condannate le prime forme di economia privatistica e mercantile, mentre il culto monoteistico di Jahvè assume un carattere apertamente pacifistico ed univer-

salistico. In Geremia ed Ezechiele, infine, la profezia perde apparentemente ogni funzione direttamente politica (anche e soprattutto per il fatto che Israele aveva perso l'indipendenza politica rispetto ai regni babilonesi) per acquistare una specifica dimensione etica rivolta alla coscienza individuale. È chiaro che si è qui di fronte a momenti veramente «assiali» di costituzione della libera individualità attraverso la mediazione del mandato celeste e dell'alleanza con la divinità, come del resto fu ampiamente riconosciuto da marxisti abituati a leggere la Bibbia (e faremo qui soltanto i noti esempi di Bertolt Brecht e di Ernst Bloch). Coloro che si stupiscono che il marxismo, questa teoria rivoluzionaria per essenza, abbia potuto essere mummificata nelle scuole burocratiche di marxismo-leninismo senza essere formalmente modificata, possono riflettere a come la stessa Bibbia, che in molte sue pagine trasuda di indignazione e di odio verso gli sfruttatori, è potuta diventare una pappa moralistica per rabbini salmodianti e per preti del tutto corrivi con un potere sfacciatamente di classe.

Nel contesto del nostro discorso, però, tutti questi aspetti devono essere abbandonati, e ne dobbiamo evidenziare uno solo. Il fatto, cioè, che la corrente principale del profetismo ebraico, che giunge fino a Gesù di Nazareth nella specifica forma del messianesimo, elabora un discorso sociale che critica *insieme* le degenerazioni burocratiche del tempio antico-orientale in cui la pianificazione dell'economia era deformata dalla corruzione degli scribi e dei sacerdoti, da un lato, e le ineguaglianze sorte sulla base economica completamente differente dei rapporti mercantili e schiavistici, dall'altro. Vorremmo che su questo punto si concentrasse l'attenzione del lettore, perché riteniamo la comprensione di questo problema la questione essenziale di questo capitolo, in base ad una analogia che ora introdurremo. È noto infatti che la specificità del discorso comunista del Novecento sta proprio nella critica simultanea e senza compromessi sia della corruzione statalistica, burocratica, partitica, e della diseguaglianza che ne consegue nonostante la mascheratura «egualitaria», sia dello sfruttamento privatistico dell'economia mercantile. Il comunista moderno, se è veramente tale, critica sempre

tutte le forme di sfruttamento, pubbliche o private che siano, ed è questo l'elemento formale di analogia con il profetismo ebraico (e con Gesù di Nazareth), che criticava anch'esso sia lo sfruttamento collettivistico dell'economia pianificata del tempio sia lo sfruttamento privato dei mercanti e dei proprietari di schiavi.

È evidente che questo aspetto sia taciuto sia dal papato di Wojtyla sia dai teologi protestanti tedeschi oggi alla moda, borghesi fino al midollo e capaci soltanto di esegesi e di ermeneutiche di tipo esistenzialistico. Sarebbe assurdo chiedere loro di evidenziare il carattere politico e sociale egualitario del profetismo che pure è contenuto nei libri sacri della loro religione. Bisogna però dire purtroppo che persino negli scritti dei teologi della liberazione e di molti ecclesiastici «di sinistra» questi aspetti sono trascurati in favore di un discorso genericamente pacifistico, come se si avesse paura di dire chiaramente che il discorso profetico era un discorso apertamente sociale e rivoluzionario. Un simile timore non era certamente condiviso da Gesù di Nazareth, che andò direttamente a scacciare i mercanti dal tempio e proprio per questo fu condannato ed ucciso, perché l'accusa di «re dei Giudei» (cioè di zelota) non fu che la sanzione giuridica romana della parallela accusa ebraica fatta dal sinedrio di essere un falso profeta ed un falso messia. Si tratta di fatti notissimi alla critica storica, che gli apparati scolastici e divulgativi del capitalismo censurano sistematicamente, esattamente come avviene del resto per le tesi di Morgan sulla famiglia e di Frazer sulla magia.

Cerchiamo ora di tirare le somme del discorso condotto in questo capitolo, che vuole essere a tutti gli effetti «introduttivo» al discorso che condurremo nel corso dell'intero libro. La cultura del comunismo storico novecentesco, sulla scorta di suggerimenti di Engels e dello stesso Marx, ha prestato attenzione alle origini della famiglia, della proprietà privata e dello stato, e ciò è stato giusto, perché non c'era altro modo per criticare a fondo le teorie apologetiche che consideravano «naturali» queste istituzioni sociali, e quindi anche il capitalismo che le aveva integralmente assunte nella sua riproduzione. In questo modo, però, si è prestata unicamente attenzione alla prima fase delle «origini», fi-

nendo con il mettere in ombra e con il lasciare all'esclusiva attenzione degli specialisti la seconda fase di queste origini stesse, in cui l'estrema protesta contro l'inesorabile insorgere dello schiavismo assunse necessariamente la forma del rimando ad una sapienza originaria, identificata addirittura con l'Essere in quanto tale (Parmenide), oppure all'annuncio di ciò che si considera la vera volontà di Dio insieme con la condanna divina delle nuove diseguaglianze sociali (profetismo ebraico fino a Gesù di Nazareth). Le volgarizzazioni schematiche ed economicistiche della teoria marxista hanno considerato questo tipo di discorsi troppo difficile per i semplici operai e proletari, cui per odiare il capitalismo bastava evidentemente comunicare soltanto una teoria del plusvalore semplificata (senza neppure la teoria della forma di valore, evidentemente ritenuta roba per intellettuali piccolo-borghesi). Si mettevano così le basi per una dis-egemonia culturale spaventosa, in cui l'idealismo (sia nella forma filosofica che in quella religiosa) era regalato ai nemici del comunismo, cui l'idealismo interessa soltanto se viene preventivamente privato della sua genesi storica. In realtà, non esiste «marxismo facile» per semplici e proletari e «marxismo difficile» per intellettuali e studiosi. A suo tempo Bertolt Brecht, nella sua acuta opera *Dialoghi di Profughi*, fece dire al suo personaggio Ziffel una verità molto profonda: «La mia conoscenza del marxismo non è completa, quindi è meglio che lei stia sul chivalà. Una conoscenza più o meno completa del marxismo costa oggi, mi ha assicurato un collega, dai venti ai venticinquemila marchi-oro, e senza tutte le finezze ed i dettagli. Per meno non ottiene niente di veramente buono, al massimo un marxismo di mezza tacca, senza Hegel o senza Ricardo, eccetera. E per di più il mio collega calcola soltanto le spese per libri, tasse universitarie ed ore di lavoro, e non quello che uno ci rimette per via delle difficoltà che incontra nella carriera, o per eventuali detenzioni, e tralascia anche il fatto che nelle professioni liberali l'efficienza diminuisce notevolmente, dopo una lettura approfondita di Marx. In determinati campi, come la storia e la filosofia, non si ridiventa mai più veramente bravi dopo essere passati attraverso Marx».

Riteniamo che qui Brecht, sia pure ovviamente in forma umoristica e paradossale, abbia enunciato due fondamentali verità

storiche. In primo luogo, *il sapere accademico ed universitario* permette al massimo che la metodologia marxista venga applicata separatamente alle singole discipline riconosciute (o meglio permetteva, perché persino questo può essere messo in pericolo negli attuali rapporti di forza!), ma non ha mai permesso, e non permetterà mai, che la globalità del punto di vista rivoluzionario possa attraversare diagonalmente le singole discipline codificate. La nozione di modo di produzione non esiste, e non deve esistere. Stabilito questo, sul resto si può trattare.

In secondo luogo, un marxismo di mezza tacca, senza Hegel e senza Ricardo, che parli magari di mercato del lavoro e di parametri salariali, ma che riservi accuratamente le alte oggettivazioni dello spirito, Parmenide e Platone, Gesù ed Isaia, eccetera, al punto di vista culturale della classe dominante, pone le condizioni della propria sconfitta. Non si vive di solo pane, specialmente quando non se ne ha, come ha scritto argutamente il Bloch da noi riportato all'inizio del primo capitolo di questo libro. Se non si comprende, infatti, che la critica sociale complessiva all'economia mercantile ha avuto fisiologicamente un'origine idealistica, e che questo idealismo non è stato né reazionario né progressista, ma semplicemente obbligato, diverrà impossibile superare questo punto di vista, e rifondare filosoficamente la progettazione dell'idea comunista. Nei capitoli che seguono svilupperemo apertamente alcuni ragionamenti analogici, in cui speriamo che il discorso qui iniziato risulterà più chiaro, comprensibile, ed anche politicamente e storicamente esplicito.

III
Una seconda figura: il crollo del mondo antico e l'impossibilità di arrestarlo
Per una prima analogia storica con l'eclissi del comunismo storico novecentesco

Gli storici del futuro, che nel terzo millennio ritorneranno certamente a studiare la parabola storica del comunismo novecentesco e soprattutto il cruciale triennio 1989-1991, in cui precipitarono improvvisamente situazioni economiche e politiche già in crisi da decenni, saranno probabilmente colpiti da due fenomeni distinti, anche se interconnessi. Da un lato, la quasi incredibile incapacità mostrata dalla classe politica al comando sia degli stati socialisti che dei partiti comunisti nel riuscire ad autoriformarsi radicalmente senza distruggere le ragioni ultime del progetto rivoluzionario apertosi nel 1917, incapacità che in personaggi particolarmente squallidi e grotteschi come Gorbaciov sfiora il tradimento cosciente, e che caratterizza però anche personaggi indubbiamente in buona fede e dotati di maggiore moralità storica e personale. Dall'altro, la frammentazione e la dispersione inarrestabili che colsero la base sociale e politica del comunismo, che abbandonata vilmente dai suoi rappresentanti non riuscì a darsi in tempo una direzione politica alternativa, ma assistette alla catastrofe con un misto di orrore e di rassegnazione.

È inevitabile in queste situazioni pensare al crollo del mondo antico, e soprattutto alla criminale incapacità della classe dirigente romana nell'autoriformarsi, sostituendo il proprio modo di produzione schiavistico in aperta stagnazione economica, politica e culturale con un sistema più equo, produttivo, agile e funzionante. Da Machiavelli in poi, vi è stata una lunga tradizione di pensatori che sono consapevolmente ricorsi all'analogia

storica con il mondo romano per riuscire a pensare meglio il loro presente. Pensiamo che sia dunque del tutto giustificato un approccio analogico di questo tipo, che sostituisce all'ideologia terroristica della fine della storia un insieme di considerazioni molto più sobrio e pacato. Il crollo del mondo antico si compì in presenza di una tale palese incapacità di arrestarlo, sia dall'alto che dal basso, da suggerire di riflettere apertamente su questo fenomeno in palese analogia con il crollo del comunismo storico novecentesco.

Già nel corso del triennio 1989-1991 si aprì una discussione fra molti di coloro che sono rimasti politicamente e culturalmente comunisti, rivolta a capire se le ragioni del collasso storico del comunismo siano state principalmente interne o esterne. Da un lato, alcuni insistettero sulle ragioni endogene della stagnazione sociale dei regimi a partito unico ed a pianificazione burocratica dell'economia, alla loro incapacità strutturale ad inserirsi nella dinamica dell'innovazione tecnologica, alla quasi incredibile perdita di egemonia nei modelli di consumo e di cultura della gioventù e degli strati intellettuali della popolazione, che diventarono la principale base sociale della restaurazione capitalistica nonostante il fatto di essere stati in parte addirittura prodotti dagli stessi investimenti dell'economia socialista nella cultura e nella scuola. Dall'altro lato, vi fu chi invece, pur ammettendo la presenza anche dei fattori sopra riportati, ritenne di dover insistere sull'accerchiamento imperialistico, ed in particolare sulla corsa agli armamenti e sulle dispendiosissime guerre locali (dall'Afganistan all'Etiopia), unite alla costosissima gara per produrre armi missilistiche sempre più sofisticate, per spiegare il crollo finale dell'economia pianificata nella sfida fra sistemi.

È assolutamente evidente che vi furono fattori insieme interni ed esterni, e che non ha nessun senso perdere tempo in estenuanti classifiche della loro rispettiva importanza. La storiografia sulla fine del mondo antico è del resto abituata ad un simile modo di porre il problema, perché non si è ancora finito di chiedersi dopo quasi duemila anni se l'impero romano è crollato per la determinante invasione militare dei barbari e per la spesa militare che ormai da secoli era costretto ad immobilizzare alle

frontiere del Reno, del Danubio e dell'Eufrate, oppure se è crollato per la sua manifesta incapacità ad aumentare la produttività agricola, i sistemi di sfruttamento del lavoro, l'efficacia del prelievo fiscale ed infine la cultura di riferimento in grado di motivare realmente i suoi cittadini. Certo, la tentazione è fortissima di rispondere che questa stessa domanda non ha nessun senso, e che è invece molto più produttivo costruire le coordinate concettuali per dare un'unica risposta unitaria, globale a questo problema, basata sul preventivo rifiuto metodologico di distinguere i fattori interni e quelli esterni.

Siamo fermamente convinti che sia necessario ricercare una risposta metodologicamente unitaria, e che la classificazione dei fattori interni ed esterni abbia una mera funzione sussidiaria, quasi di promemoria scolastico utile alla discussione, incapace però di adottare veramente un punto di vista dialettico. La dialettica infatti non è soltanto l'interazione degli aspetti interni ed esterni della crisi, ma è un punto di vista radicalmente nuovo che «integra» questi aspetti in una forma espressiva assolutamente inedita.

Il punto di vista dialettico non è affatto un privilegio riservato agli intellettuali, che spesso anzi sono stregati dal loro specifico specialismo e ne restano pertanto lontani, ma è perfettamente accessibile al senso comune, e faremo in proposito un solo esempio. Il popolo sovietico seppe resistere nel 1941 all'aggressione di Hitler in una guerra difficile e sanguinosa, così come era riuscito a resistere alla guerra civile ed all'accerchiamento internazionale fra il 1918 ed il 1921, mentre crollò in un incredibile collasso fra il 1989 ed il 1991 in condizioni storiche ed economiche mille volte più favorevoli. In Italia i militanti comunisti seppero resistere negli anni Cinquanta a centinaia di migliaia a persecuzioni, discriminazioni, licenziamenti politici, emarginazione sociale, eccetera, mentre in condizioni mille volte più favorevoli, alla fine degli anni Ottanta, scelsero a maggioranza lo scioglimento del loro partito quando ormai essere «comunisti» non era più per nulla pericoloso, ma si trattava anzi di gestire numerosissime cooperative di produzione, un canale televisivo, posizioni di potere negli enti locali, eccetera. Come si vede, la sem-

plice spiegazione dei fattori «esterni» è insufficiente. È insufficiente però anche la speculare spiegazione in termini di fattori «interni», perché ciò che viene superficialmente inteso come internità non è altro che una specifica relazione con l'esterno, e la capacità appunto di resistere ad esso ove sia necessario. È dunque necessario, se si vuole proseguire nell'analogia con il crollo del mondo antico e dell'impero romano, abbandonare risolutamente la via dell'elencazione dei fattori interni ed esterni, e scegliere un punto di partenza unitario. Ancora una volta, sceglieremo il problema dell'individualità e della sua natura, che è sempre di carattere storico.

Ancora una volta, le indicazioni di filosofia della storia che vengono da Hegel possono suggerirci un fecondo cammino. Per Hegel, soltanto con il mondo romano «la politica interviene nella storia del mondo come l'astratto, universale destino». Roma avrebbe «spezzato il cuore del mondo» (sic!), perché solo con il suo impero «lo scopo ed il potere dello stato sono una realtà irresistibile, innanzi a cui tutte le particolarità debbono soccombere». Di sfuggita, notiamo che un autore spesso considerato fanatico dello stato e della sua centralità fa notare che lo stato è soltanto una «universalità astratta», che per imporsi «paralizza e spegne nel suo Pantheon l'individualità di tutti gli dei e di tutti i grandi spiriti».

Ci si aspetterebbe che Hegel ponesse la centralità della politica nel mondo greco. Non è forse il mondo greco l'universo della *polis*, degli uomini associati che discutono liberamente nell'*agorà*? Ma la politica greca era ancora, nel linguaggio di Hegel, quella della «eticità spontanea», e dunque non era ancora a rigore veramente «politica». L'avvento della politica è l'avvento della astrazione. Vi sono qui elementi ignoti a quasi tutti i commentatori (eppure basterebbe leggere Hegel senza i vecchi consunti occhiali!), che indicano come il giovane Marx non ha inventato nulla individuando nella politica il regno dell'astratto e pertanto della liberazione illusoria. Hegel anticipa esplicitamente questo aspetto della critica marxiana della politica, dai marxisti sistematicamente rimosso ed ignorato, anche perché il marxismo si è sempre sistematicamente affidato ad un ceto politico professio-

nale che non poteva certamente riconoscere la propria «astrazione» senza delegittimare la propria pretesa al primato.

Secondo Hegel, nell'universalità romana «il solo elemento concreto è il prosaico dominio pratico». Osservazione acuta, perché siamo generalmente abituati a postdatare l'avvento storico dell'indifferenza verso i contenuti ideologici all'età del capitalismo, in cui effettivamente interessa soltanto ciò che l'individuo porta nelle sue tasche, e non più che cosa ha in testa. È solo con il Settecento che è possibile non perseguitare più la gente a causa delle sue convinzioni religiose, dal momento che per essere un buon mercante rispettoso delle leggi la professione di fede diventa superflua (e si pensi al romanzo filosofico *Zadig* di Voltaire). In realtà Hegel retrodata correttamente questo aspetto di astrazione ideologica della politica e dell'economia al mondo antico. Lo stesso Ponzio Pilato, del resto, condannerà a morte Gesù di Nazareth non certo per la sua autocoscienza messianica e la sua pretesa di poter instaurare un nuovo regno di misericordia del Signore con il proprio sacrificio di servo sofferente (l'autocoscienza messianica è un reato per gli Ebrei, ma non è affatto un reato per lo stato romano), ma in base all'accusa di essere un «re dei Giudei», cioè un partigiano zelota armato.

Sulla base di queste analisi, Hegel sostiene due tesi distinte a proposito del rapporto fra mondo romano ed individualità concreta. In primo luogo, fa nascere genealogicamente il cristianesimo proprio dal fatto che il «mondo romano, nel suo disorientamento e nel suo dolore per l'abbandono da parte di Dio, ha generato il dissidio con la realtà ed il comune anelito ad una soddisfazione che può essere raggiunta solo interiormente, nello spirito, ed ha così preparato il terreno per un superiore mondo spirituale» (qui Hegel allude con l'espressione «abbandono da parte di Dio» all'insensatezza di un'esistenza particolaristica senza alcuna eticità sostanziale). In secondo luogo, sostiene che il principio socratico greco «Uomo, conosci te stesso!», non può essere il presupposto per una vera individualità astratta, cioè per una interiorità che faccia da base per il diritto privato, l'astratto diritto di proprietà. Secondo Hegel, il potere dell'imperatore romano è proprio fondato sul fatto che «gli individui

sono posti come atomi», portatori formalmente astratti di un concreto diritto di proprietà. La «miseria del mondo romano» sta nel fatto che «il soggetto, secondo il principio della sua personalità, è autorizzato solo al possesso, e la persona delle persone al possesso di tutti, cosicché il diritto singolo è nello stesso tempo abolito e privato di forza giuridica».

Siamo partiti da Hegel, e cerchiamo ora di camminare con le nostre gambe. Dal momento che stiamo conducendo un'analisi esplicitamente analogica, faremo subito tre ordini di considerazioni «attualizzanti» di quanto leggiamo in Hegel, sperando ovviamente di non andare del tutto fuori strada.

In primo luogo, non bisogna stancarsi di ripetere che senza un rifiuto esplicito delle spiegazioni sulla forza della religione in base al risentimento dei deboli (Nietzsche) o in base all'ignoranza dei subalterni (positivismo) il pensiero comunista contemporaneo non uscirà mai dalla sua crisi ideologica, e non capirà soprattutto mai come sia stato possibile un *revival* religioso dopo decenni di capillare propaganda ateistica. Hegel non fa infatti nascere il cristianesimo dalla semplice miseria degli schiavi e dei poveri (che disponevano da secoli di collaudatissime e sofisticatissime religioni di salvezza), come fa pigramente una tradizione di divulgazione marxista che risale in parte addirittura ad Engels, ma da un'operazione di svuotamento e di astrattizzazione della coscienza, resa «politica» dal suo avere come solo ancoraggio la titolarità al diritto privato ed alle forme di proprietà garantite da quest'ultimo. Siamo perfettamente consapevoli di stare nuotando talmente contro corrente, da non aver quasi nessuna speranza che un simile mutamento di prospettive filosofiche possa facilmente essere assunto da marxisti e comunisti. Da decenni, anzi da secoli, si ripete che la coscienza religiosa nasce dalla miseria fisica dell'uomo con lo stesso senso di sicurezza con cui per millenni si è detto che la terra era piatta ed il sole le girava intorno. In realtà, la religione, nella sua dimensione sociale e non meramente individuale, è una forma di integrazione etica fortemente simbolizzata che si origina da un processo di atomizzazione giuridica e politica, ed è in questo senso affine alla sapienza metafisica di Parmenide, che reagiva alla pri-

vatizzazione schiavistica dei suoi concittadini esortandoli a seguire la via dell'Essere, cioè delle regole sociali comunitarie e gerarchiche dell'acropoli. Naturalmente, non ci interessa qui il problema generale di Frazer nel suo *Ramo d'Oro*, se la religione abbia avuto o no origine dalla magia. La spiegazione di Frazer può tranquillamente essere accolta (sia pure con qualche cautela!), senza che questo tocchi il punto specifico del nostro problema, che ci sembra Hegel sappia cogliere molto bene. In breve: un eccesso di politicizzazione, inteso come trionfo della «cittadinanza politica» definita come insieme di diritti «privati», è l'anticamera di una inesorabile reintegrazione religiosa delle dimensioni sociali e comunitarie dell'individuo. Hegel mostra qui di comprendere acutamente, nonostante la faticosa deviazione nel mondo antico, che il massimo di politicizzazione si identifica con il massimo di spoliticizzazione, dal momento che il coronamento dell'attività pubblica del cittadino fa tutt'uno con la sua individualizzazione giuridica privatistica. Persino Marx, a nostro avviso, resta largamente al di sotto di questa scoperta.

In secondo luogo, la spregiudicata analisi hegeliana sul rapporto dialettico fra esaltazione della capacità privatistica dell'individuo ed esautoramento della sua libertà reale descrive in modo inquietante la situazione capitalistica attuale molto meglio di quanto lo facciano le apologie postmoderne. Il mondo antico vide una diffusione gigantesca della normativa giuridica sulla proprietà privata (come è noto del resto a tutti gli studenti di diritto romano della facoltà di legge, senza che di questo fatto vi sia un'analisi teorica), connessa inestricabilmente con un aumento del decisionismo politico e dell'onnipotenza degli apparati militari. È esattamente quanto avviene oggi. Mai come in questo momento Bush ed i suoi alleati subalterni possono minacciare il mondo intero, con una simile sfacciata arbitrarietà, mentre si alzano le lodi del diritto privato, della tutela dell'individuo, e addirittura del riconoscimento dell'intangibilità della sua sfera personale. Hegel aveva capito la connessione fra questi due aspetti, e ne aveva addirittura fornito la spiegazione, anche se il suo punto di vista idealistico, così lontano dalla teoria marxiana dei modi di produzione, non vedeva che la «bella eticità» orga-

nica, già tanto cara a Platone, non era che il riflesso ideologico delle sopravvivenze storiche del modo di produzione antico-orientale nell'area mediterranea, nella sua variante specifica costituita dalle società dell'acropoli.

In terzo luogo, infine, la riflessione hegeliana sul particolare tipo di soggettività individuale che emerge nel mondo romano e che accompagna il crollo della società antica rappresenta un momento di articolazione necessario per comprendere meglio il lato «soggettivo» di ciò che Marx correttamente definisce modo di produzione schiavistico. Grandi guasti sono stati causati nella storia della cultura e delle scienze sociali dalla dicotomia che si è creata fra un'analisi detta «strutturale», economica, che parte dalla crisi delle forze produttive in un modo di produzione, ed un'analisi detta «sovrastrutturale» che indaga l'evoluzione delle forme di coscienza individuale e sociale in questa crisi. Si tratta in realtà di fenomeni profondamente unitari, al punto che quando Hegel riesce a scendere tanto in profondità nello scoprire «tipi ideali» di coscienza tanto pertinenti, egli è già ben oltre le soglie del materialismo storico.

Una volta stabilite le coordinate teoriche fondamentali per individuare lo spazio di costituzione storica della personalità concreta, è naturalmente necessario ritornare all'analisi strutturale della dinamica del modo di produzione, ed allora occorre ripetere che il crollo del mondo antico è il crollo del modo di produzione schiavistico, così come il crollo del campo socialista e l'autoscioglimento di gran parte del comunismo occidentale (compreso quello italiano) è il crollo di una forma di capitalismo di stato che i suoi sostenitori ritenevano, in falsa coscienza necessaria, uno stadio iniziale di socialismo-comunismo. Una prima determinazione analogica che salta agli occhi è allora il parallelo problema della specifica stagnazione delle forze produttive, anche se ovviamente al tempo dell'impero romano non c'era un problema di concorrenza economica fra sistemi sociali alternativi (in proposito, peraltro, l'indiscutibile maggiore «produttività» demografica e militare delle popolazioni barbariche rispetto a quelle romano-mediterranee si fonda proprio sulla stagnazione complessiva dell'economia schiavistica). Tutti sanno (e vi è

su questo un'ampia bibliografia) che la scienza antica ad un certo punto non fece più progressi qualitativi non certo a causa di ostacoli meramente culturali o religiosi (la stessa scienza matematica della natura di Copernico, Galileo e Newton deve moltissimo alle concezioni di Pitagora e di Platone sulla matematizzazione del cosmo, concezioni che erano ovviamente già disponibili nel mondo antico e furono semmai dimenticate nel corso del Medioevo), ma a causa dell'impossibilità di avviare una vera ondata di applicazioni tecnologiche e di innovazioni produttive pianificate in presenza del lavoro di schiavi. Fu l'economia schiavistica mediterranea, e le tecniche agricole ad essa legate (*dry farming*, eccetera), che si mostrò incapace di fare quel decollo di cui si mostrò invece capace l'agricoltura feudale (aratro a versoio, massicce bonifiche di paludi, grandi disboscamenti intorno all'anno Mille, eccetera), la sola che riuscì a conquistare all'insediamento stabile l'Europa centrale ed orientale. Nonostante l'emergere progressivo di una sempre maggiore consapevolezza della crucialità della questione della produttività agricola in autori di lingua latina come Catone, Varrone e Columella, il lavoro servile nel suo complesso si mostrò impermeabile ad un vero salto di qualità nella produzione complessiva. Si tende in genere a ridurre questo problema alla questione della scarsa «incentivazione materiale personale» degli schiavi, che sarebbero stati lenti, pigri ed assenteisti come i lavoratori nel socialismo reale a causa della mancanza di stimoli. In un caso, il padrone è un ozioso assenteista che sperpera la rendita fondiaria schiavistica per assistere a giochi di gladiatori ed a corse di aurighi, nel secondo caso il padrone è lo stato-partito, altrettanto assenteista, che immobilizza tutti i profitti nel parassitismo burocratico e nella corsa agli armamenti incapace di ricaduta tecnologica diffusa. A nostro avviso, questo comprensibile modo di porre il problema è però fuorviante, perché suggerisce implicitamente una soluzione esclusivamente economicistica, di razionalizzazione produttiva pura, come se si fosse trattato allora di introdurre un semplice sistema di incentivi (ad esempio, la liberazione dalla schiavitù dopo cinque anni per tutti gli schiavi «produttivi»), e come se si trattasse oggi di introdurre lo *scientific mana-*

gement capitalistico d'impresa nell'economia socialista pianificata con vincolo di piena occupazione. Una simile concezione è ovviamente ingenua, anche se questa ingenuità ha poi concretamente caratterizzato sia molti «riformatori» antichi (ad esempio, coloro che favoriscono in tutti i modi l'evoluzione dalla schiavitù al colonato nel III, IV e V secolo), sia molti «riformatori» socialisti moderni (ad esempio, alcuni economisti sovietici negli anni Sessanta, i primi a teorizzare esplicitamente il famoso «mercato socialista»). In questo caso, ciò che appare all'esterno come una forma di «ingenuità» (credere di riformare un sistema adottando sistemi produttivi profondamente estranei a questo sistema stesso, e destinati pertanto a finire con un rigetto, come nel caso di un trapianto d'organi non riuscito), è in realtà l'inesorabile manifestazione di una logica strutturale. È proprio la *forma collettiva* del lavoro nello schiavismo e nel socialismo reale che non andava e che non era riformabile, non certo la semplice assenza di un sistema di incentivazioni individuali caso per caso che non avrebbe comunque, come in effetti non ha, risolto il problema. Vorremmo insistere molto su questo punto, perché decenni di stagnazione economica nelle economie collettivistiche hanno popolarizzato l'idea, presso molti osservatori anche di orientamento marxista, che forse un sistema coerente di incentivi materiali individuali o di gruppo avrebbe risolto il problema (e di simili richiami abbondavano i discorsi di molti leader socialisti, come Honecker e il primo Gorbaciov teorico della *uskorenie*, cioè della accelerazione nello sviluppo socialista dell'economia). Ancora una volta, il mondo antico si presta egregiamente alla comprensione, squisitamente marxiana, della natura profondamente *sociale* della produzione economica.

Lo ripetiamo: offrire allo schiavo Dioniso la libertà se lavorerà meglio del suo compagno Fedro oppure ad Ivan Ivanovic mille rubli in più se farà più straordinari di suo cognato Grigori Grigorievic è una falsa soluzione, o meglio una concezione confindustriale della storia antica. Se è impossibile una reale autogestione dei produttori, e se nello stesso tempo non è neppure attivato un vero meccanismo di privatizzazione capitalistica (che sarebbe stato ovviamente impossibile nell'antichità per ragioni

storiche ben note) gli «incentivi» restano una illusione, e soprattutto sarà impossibile una ricaduta tecnologica reale delle scoperte scientifiche. La classe dirigente della tarda antichità classica si dibatte all'interno di questi dilemmi angosciosi, e l'«irrazionalismo» filosofico che stupisce tanti studiosi di questo periodo storico non è che il riflesso ideologico che tenta invano di razionalizzare ciò che non è razionalizzabile. Non è difficile capire perché la magia nera fosse tanto diffusa nel clan di Ceausescu in Romania oppure perché gli avvistamenti di extraterrestri si siano moltiplicati negli ultimi anni di storia dell'Urss; in condizioni analoghe, nel tardo impero romano, Simeone lo Stilita ritenne di fare cosa gradita a Dio salendo su di una colonna e vivendovi per decenni, mentre si moltiplicavano gli oracoli e le apocalissi più strane. L'individualità cercava nell'irrazionale una spiegazione razionale di una irrazionalità economica reale ben più grande. Il blocco tecnologico e sociale della schiavitù antica ne era la vera causa.

Come abbiamo già rilevato, lo schiavismo non è per nulla uno stadio obbligato dell'evoluzione sociale, ma una specifica configurazione sociale nata quasi casualmente in Grecia per la presenza simultanea di fattori irripetibili. Il sorgere della libera individualità nella forma della cittadinanza maschile nella *polis* ellenica, questo «miracolo greco» di cui il classicismo non ha mai voluto svelare la genesi, è reso possibile appunto dal venir meno della «schiavitù generale» del modo di produzione antico-orientale, che era poi una generalizzata sottomissione non schiavistica alle burocrazie economico-religiose dei templi, e dalla polarizzazione sociale fra gli integralmente liberi, da un lato, e gli integralmente schiavi, dall'altro. Questa polarizzazione ha poi effetti filosofici immediati, in quanto determina la dicotomia fra una possibile Libertà della Coscienza, in teoria accessibile a tutti, ed un'inevitabile Servitù verso il Destino, cui tutti sono comunque inesorabilmente legati. La compresenza di queste due determinazioni teoriche essenziali, per cui tutti erano contemporaneamente interiormente liberi ed esteriormente servi, era strutturalmente legata al fatto che i confini sociali fra schiavitù e libertà erano elastici, dal momento che gli schiavi potevano essere af-

francati, diventare liberti e comperare la propria libertà, ed i liberi potevano cadere in stato di schiavitù per svariate ragioni economiche e politiche.

Si tratta di una dialettica culturale ben nota. È interessante notare che il fascino sempre mostrato da Marx verso l'individualità greca, che non fu mai in nessun momento una forma di «classicismo» perché ereditava da Hegel la consapevolezza dell'inesorabile tramonto della grecità stessa, si spinse fino ad influenzare la sua concezione del comunismo. Nel settimo capitolo di questo libro analizzeremo meglio questo punto essenziale. È bene qui invece rilevare che nella filosofia dell'imperatore stoico Marco Aurelio si esprime già compiutamente l'impotenza a modificare strutturalmente i rapporti complessivi di riproduzione economica e sociale dell'impero di cui egli era pur sempre a capo, e che questa impotenza è battezzata simultaneamente in termini di destino della necessità e di libertà della coscienza del dotto. In burocrati squallidi ed ignoranti come Gorbaciov si possono sentire gli echi di atteggiamenti analoghi, da un lato nell'enfatizzazione della propria scelta di libertà e di democrazia capitalistica come risposta ad un impulso morale autonomo, quasi kantiano, e dall'altro nella sconsolata ammissione della necessità inesorabile di sottomettersi agli imperativi dell'economia, della corsa agli armamenti, e della stagnazione inguaribile dell'economia pianificata. Vorremmo insistere molto su questo punto. Il fatto che Marco Aurelio sia mille volte più nobile e colto di Gorbaciov è rilevante per una storia comparata dei sistemi scolastici, ma non è essenziale per la comprensione del nesso dialettico fra libertà e necessità, sottomissione agli imperativi del sistema economico e rivendicazione mistificata di autonomia della coscienza.

Questa «libertà interiore» non è mai concretamente in grado di attuare reali riforme nel sistema sociale. È noto che nel mondo romano il *luxus*, cioè la spesa per beni di lusso che si potevano acquistare in Oriente soltanto pagando con metalli preziosi non sostituibili, fu una delle ragioni determinanti del collasso monetario. Eppure, la classe dirigente romana, che pure non poteva teoricamente non sapere che il *luxus* era una bomba ad orologe-

ria posta sotto il suo dominio, non riuscì mai a rinunciarvi, esattamente come è avvenuto nella storia del socialismo reale per i privilegi burocratici, che suscitavano in modo sempre crescente rancore ed estraneità sociale, senza che i privilegiati volessero o potessero riformare realmente in modo radicale il loro accesso ad essi (al punto che colui che si rivelò essere il più cinico e spregiudicato restauratore del capitalismo in Russia, Boris Eltsin, cominciò ad accumulare consensi presentandosi come un fustigatore dei privilegi burocratici). La questione del *luxus* è anche interessante, perché si vede qui che un modo di produzione in crisi non riesce neppure ad intervenire nella sfera della distribuzione e del consumo, che dovrebbe essere in teoria più accessibile di quella della produzione sociale e della produttività economica complessiva.

Al tema del *luxus* può essere legato anche quello dei *circenses*, cioè dei giochi del circo, un aspetto fondamentale della società romana. Gran parte della storiografia, ivi compresa anche quella di orientamento marxista, ha sempre sostenuto che i *circenses*, insieme al pane che veniva distribuito dallo stato ai cittadini liberi poveri, furono uno strumento concepito per «distrarre» la gente dai problemi sociali (tracce di questa impostazione sono presenti in chi afferma che Gino Bartali nel 1948 con le sue vittorie ciclistiche riuscì a «distrarre» le masse dalla rivoluzione socialista). In realtà, i *circenses* non furono fondamentalmente una sorta di «droga sociale» rivolta a far dimenticare la povertà e l'alienazione, ma furono piuttosto a tutti gli effetti uno strumento politico in positivo rivolto ad affermare il potere sociale di chi li pagava ed allestiva, e che poteva volta a volta essere l'imperatore o l'oligarchia senatoria (ma generalmente era l'imperatore). Si è di fronte oggi del resto ad un fenomeno analogo (pensiamo alla «Juventus» di Agnelli o al «Milan» di Berlusconi, che sono manifestazioni *dirette* di potere capitalistico, e non certo cerimonie dirette a «distrarre» le masse da inesistenti volontà collettive di tipo anticapitalistico). I *circenses* devono essere infatti indagati dal punto di vista del produttore (cioè dei gruppi dominanti che li organizzavano), assai più che da quello del consumatore (cioè degli spettatori che pure vi si riconoscevano massicciamente).

La concezione dello *sport* che a poco a poco si affermò nei paesi socialisti fu purtroppo di questo tipo. All'inizio, la pratica sportiva di massa fu messa al servizio di un'elevazione fisica di tutto il popolo, dal momento che il diritto ad essere sani e robusti non è certo minore del diritto a non essere sfruttati. A poco a poco, però, si affermarono posizioni burocratiche e di facciata, che vedevano nei successi sportivi degli atleti «socialisti» la prova provata della superiorità del sistema sociale, e veniva così riprodotta la logica dei *circenses*, che come abbiamo prima ricordato non sono mai stati soltanto sangue e sudore di gladiatori, ma manifestazioni dirette del potere delle classi dirigenti, nella misura in cui si manifestavano come insieme sociale di *evergeti*, cioè di liberi benefattori sociali che organizzavano per liberalità spettacoli, manifestazioni artistiche ed assistenzialismo (in proposito, i moderni capitalisti per affermare il loro evergetismo finanziano contemporaneamente squadre di calcio, mostre di pittura e di archeologia e centri per la ricerca dei tumori).

La funzione sociale centrale dell'evergetismo, generalmente sottovalutata dagli storici dell'antichità, ci rimanda alla considerazione analogica principale delle nostre riflessioni. Il problema politico essenziale per gli antichi non era quello di reprimere, ma al contrario quello di sollecitare in tutti i modi il consenso e la collaborazione attivi. Sebbene la lunghissima e mistificante apologetica cristiana abbia diffuso per secoli l'idea che i romani perseguitavano i cristiani per reprimere ed impedire la loro professione di fede religiosa «in positivo», la verità sta esattamente in termini rovesciati rispetto a questa concezione. I romani perseguitavano i cristiani non certo perché volessero far scomparire la credenza nell'immortalità dell'anima, ma perché temevano il boicottaggio economico e politico dei cristiani, che tendevano a rifiutare sia l'evergetismo sia il servizio militare (ed infatti i cristiani non erano certo perseguitati dai ricchi ludici ed orientalizzanti, ma dai militari «fascisti» dell'epoca, i centurioni semibarbari acclamati dalle legioni di frontiera).

La grande riforma ideologica del cristianesimo non servì a guarire la crisi economica e sociale strutturale del modo di produzione schiavistico antico, esattamente come le ricorrenti cam-

pagne ideologiche di massa non sono riuscite a salvare il socialismo reale. Costantino non fu certo colui che guastò il meraviglioso cristianesimo comunitario antico «statalizzandolo» con il suo cesaropapismo opportunistico, ma fu colui che operò una riforma globale del sistema schiavistico, in cui non a caso la legalizzazione religiosa del cristianesimo (necessaria per poter intervenire legalmente contro tutte le sue interpretazioni sociali egualitarie, che potevano così essere definite «eretiche» e consentire un intervento poliziesco stabile e regolare) fu fatta insieme ad una riforma monetaria in cui, con l'abolizione dell'ormai inflazionato «denaro» d'argento, si creava una situazione sociale in cui la funzione assistenziale capillare delle chiese diventava necessaria. Esprimendoci qui in modo volutamente scherzoso, diciamo che il cristianesimo fu sempre perseguitato quando poteva essere un pericolo «comunista», e fu invece legalizzato e normalizzato quando diventò totalmente «socialdemocratico» (cioè: quando al posto dell'annuncio messianico di un regno di Dio socialmente alternativo allo schiavismo si aprì lo spazio contrattato di una funzione assistenziale massiccia delle chiese, resa necessaria dalla sparizione della base monetaria della piccola e media produzione mercantile, e sottomessa agli imperativi sistemici generali del modo di produzione schiavistico che passava dalle *villae* ai *latifundia*). Il punto principale resta però sempre questo: nessuna riforma ideologica può salvare un sistema produttivo stagnante, sia che essa prenda una forma «religiosa» (nel modo di produzione schiavistico), sia che essa prenda una forma «marxista» (nel capitalismo privato o di stato).

Il feudalesimo europeo nacque dunque, come magistralmente spiega Perry Anderson, dalla fusione della proprietà fondiaria romana con la comunità guerriera germanica, e non certo dalla successione stadiale di modi di produzione «logicamente» concatenati. Sul piano puramente «logico» il feudalesimo avrebbe anche potuto *non* nascere, esattamente come non esistono ragioni puramente «logiche» per cui il comunismo debba necessariamente nascere dal capitalismo (che consideriamo «logicamente» illimitato, e che potrà essere «praticamente» abolito soltanto da un intervento cosciente, non certo del solo proletariato, che non

ci riuscirà mai, ma di un insieme composito di forze nazionali e sociali realmente universalistiche). È giusto però dire che il cristianesimo fu particolarmente adatto a rivestire l'essenziale funzione di agenzia ideologica del modo di produzione feudale, perché in quest'ultimo si ristabilisce l'universale servitù di tutti verso uno solo, con vari gradi di privilegio, e con l'abolizione della precedente polarizzazione greca classica fra completamente liberi e completamente schiavi, in modo che effettivamente un solo Dio come unico padrone può esercitare una funzione simbolica unitaria molto maggiore della precedente *polis* olimpica di dèi in banchetto egualitario.

Tiriamo dunque le conclusioni del discorso fino a qui condotto. La categoria ideologica e moralistica di «decadenza» deve essere sostituita da una indagine strutturale, per non cadere nell'illusione che siano stati i costumi, da Eliogabalo alla figlia di Breznev, a far crollare un modo di produzione. Il mondo schiavistico antico sprofondò nel crollo anche perché gli schiavi non furono mai una classe sociale capace di unificarsi economicamente ed ideologicamente. Certo, la loro unificazione politica era resa impossibile dal loro essere esclusi dalla cittadinanza, ma ciò che qui più conta non è tanto il loro diritto a votare (pure importante, dal momento che la democrazia antica era *direttamente* economica, in quanto redistribuiva le ricchezze conquistate in modo molto maggiore di quanto avvenga con la democrazia capitalistica, che è molto più illusoria di quella schiavistica, perché redistribuisce — in termini di *welfare* o di clientele mafiose — molto meno di quella romano-repubblicana, in cui nessun tribuno della plebe si sarebbe permesso di essere tanto inefficiente come molti degli attuali «partiti di sinistra»), quanto il loro essere «realmente sottomessi» (per usare il lessico di Marx) ad una logica riproduttiva a loro estranea.

Il paragone fra gli schiavi antichi e la classe operaia moderna è considerato da molti improprio (oggi gli operai votano e non possono essere venduti con le loro famiglie) e da molti altri scandaloso. Chi scrive non ci vede invece niente di scandaloso, così come avvenne per Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, che battezzarono *Lega di Spartaco* la loro organizzazione, un termi-

ne che per caratterizzare la collocazione strutturale della classe operaia nel capitalismo imperialistico è molto più adeguato di quello di «comunista», visto che il termine di «comunista» allude ad una scelta universalistica fatta dal genere, e non da una singola classe sociale sociologicamente definita. La classe operaia è infatti la classe degli schiavi salariati, schiavi non certo di un'altra classe sociale giuridicamente definita (gli operai non sono affatto «schiavi» dei borghesi, sono liberi come loro, si sposano con loro e votano come loro), ma schiavi dell'impersonale riproduzione del modo di produzione capitalistico. Dentro questo modo di produzione, la sottomissione degli operai è «reale», così come era «reale» la sottomissione degli schiavi non tanto alle macchine di quei tempi, che gli schiavi anzi dominavano, controllavano e rompevano sistematicamente, ma al modo di produzione schiavistico nel suo complesso.

Il punto fondamentale, tuttavia, sta in ciò che per tutto il capitolo abbiamo cercato di sottolineare fino alla noia ed alla ripetizione, e che qui riproponiamo all'attenzione del lettore. L'incapacità e l'inefficienza della classe schiavistica romana è troppo simile all'incapacità ed all'inefficienza dei partiti comunisti nel ventennio 1969-1989 perché si tratti di un'analogia puramente casuale. In entrambi i casi si tratta di una evidente incapacità parallela di un gruppo dirigente a combinare l'innovazione produttiva, la riforma politica e l'egemonia ideologica. L'impero romano si difendeva dai barbari con un costosissimo esercito stanziato alla frontiera, che era mantenuto da un sistema fiscale sempre più oppressivo, che alla fine costrinse intere comunità a tornare ad una sorta di «economia naturale», pur di sfuggire alle tasse. La spesa militare era dunque un *vincolo* per il sistema, ed anziché lamentarsi per la sua necessità sarebbe stato necessario modificare il meccanismo produttivo che forniva il plusprodotto necessario in beni e servizi. Analogamente la sfida degli USA di Reagan in termini di «guerre stellari» (del tutto simile da un punto di vista sistemico alla sfida dei barbari alle frontiere) avrebbe dovuto comportare una parallela riforma economica interna radicale. Era probabilmente questa l'intenzione soggettiva di Andropov e del gruppo dirigente sovietico della prima

fase della *perestrojka*: una riforma economica in grado di competere con la capacità di innovazione capitalistica. Tuttavia, si ebbe qui una ripetizione storica dell'impossibilità di autoriformare un sistema corrotto con dei semplici richiami alla «coscienza». A suo tempo Giuliano l'Apostata non riuscì a rivitalizzare il paganesimo in versione neoplatonica, così come Andropov non riuscì a rivitalizzare un'ideologia marxista-leninista ormai sterile. Abbiamo già rilevato che il nichilismo ideologico autodistruttivo non può essere curato con un semplice richiamo ai valori «classici», se essi hanno perduto la loro funzione strutturale, e si ha qui uno sconcertante parallelismo con la gioventù sovietica attuale (droga, irrazionalismo, misticismo, tutto purché non si tratti del ritorno all'ormai discreditato marxismo-leninismo dei padri!).

La crisi era più profonda. Non era certo la fine della storia, ma una sua svolta verso un futuro allora imprevedibile, e che noi naturalmente conosciamo, salvo poi a pensare che per noi la storia possa essere finita. Si sarebbe astrattamente dovuto (anche se concretamente non si sarebbe mai potuto) passare dalla prevalenza della produzione schiavistica ad una produzione diversa, in cui si fossero trovati meccanismi alternativi nel rapporto fra il produttore ed il suo prodotto. Analogamente, si sarebbe astrattamente dovuto oggi passare da una forma prevalente di statalizzazione burocratica e stagnante delle forze produttive ad una forma di socializzazione che, senza ambire ad essere fin da subito più «produttiva» di quella capitalistica, allargasse almeno il consenso politico ed ideologico. Ancora una volta, si rivelò impossibile l'autoriforma di una classe dirigente impotente e corrotta. La classe schiavistica romana preferì il compromesso con i capi dei barbari (un compromesso da cui, come spiega bene Perry Anderson da noi sopra citato, nacque poi nel giro di qualche secolo il sistema feudale europeo), piuttosto che autoriformare radicalmente il proprio sistema di sfruttamento schiavistico. La *nomenklatura* burocratica sovietica preferì contrattare con le classi capitalistiche occidentali la propria riconversione privatistica a borghesia *neo-compradora* piuttosto che mettere le basi per una propria diversa autosoppressione. Certo, anche

Romolo Augustolo mostrò più dignità e più coraggio dell'insieme dei professori di marxismo-leninismo. Anche di questo fatto, però, non bisogna dare una spiegazione puramente moralistica, ma strutturale: la classe schiavistica romana, in quanto classe, era strutturalmente più colta e più solida di quanto lo sia stato il ceto parassitario dei burocrati di partito dell'ultima fase di decadenza del comunismo. Non ha senso paragonare Onoria o Amalasunta a Raissa Gorbaciova. Altro stile, altra cultura, altro senso di dignità. È interessante invece osservare due modi alternativi di uscire dalla crisi catastrofica. Il primo è quello di un Gorbaciov, di uno Shevarnadze, eccetera, che assomiglia moltissimo a quello degli aristocratici romani che si prosternarono davanti ai barbari per poter contrattare individualmente un posto subalterno nei nuovi regni. Certo, non li si ammetteva certamente alla tavola del re, ma un posto in quarta fila dove poter ricevere un cosciotto d'agnello caduto dal vassoio reale era pur sempre possibile ottenerlo. Analogamente questi servi mendicano ora un posto presso i capitalisti occidentali, che sono ben disposti a trovare per loro qualcosa in quarta fila (anche se crediamo che Kohl e Bush siano molto meno generosi di Attila e di Teodorico). È necessario osservare molto attentamente il loro comportamento, per trarne insegnamenti.

Il secondo è quello di molti intellettuali che hanno creduto in un rinnovamento del socialismo, con cui non hanno rotto esplicitamente fino all'ultimo. Pensiamo alla scrittrice tedesca Christa Wolf. Essi hanno ora un'ampia materia di riflessione, da cui ci aspettiamo nel giro di qualche anno qualcosa di buono. A differenza di Aurelio Agostino, essi non possono dire che la città di Dio esiste già sulla terra, ed è visibile nonostante il crollo dell'impero. Oggi non vi è una chiesa, di cui si possa dire che in qualche modo «sostituisce» il mancato avvento del vero regno di Dio. Il regno di Dio non è venuto, e per di più non c'è neppure una chiesa che lo sostituisca, instaurando una comunità che almeno qui ed ora protegga un poco i suoi fedeli. È questo a nostro avviso un bene e non un male. A lungo, infatti, si è pensato che un partito comunista, con il senso di identità che dava ai suoi militanti e simpatizzanti, poteva in fondo sostituire indefinitiva-

mente il comunismo, tacitamente considerato utopistico e quindi impossibile anche da molti dei suoi aderenti. Ma un partito comunista con un comunismo rinviato all'infinito è una illusione. È dunque per fortuna improbabile che, sulle orme di Agostino, qualcuno abbia oggi la tentazione di scrivere una nuova *Città di Dio*.

IV
Una terza figura: il crollo del capitalismo medioevale e la sua rifeudalizzazione
Per una seconda analogia storica con l'eclissi del comunismo storico novecentesco

L'analogia storica che abbiamo sviluppato nel capitolo precedente fra crollo del modo di produzione schiavistico antico e collasso del comunismo storico novecentesco non pretende di avere nessun valore scientifico. Ammettiamo apertamente che molte delle analogie di tipo economico, politico o ideologico da noi suggerite sono meramente formali, e sono utili esclusivamente per smentire l'approccio alla Fukuyama sulla fine della storia. In questo capitolo, invece, riteniamo che l'analogia suggerita debba essere presa maggiormente sul serio. Il «mancato inizio» di un comunismo universalistico, che sembrò irresistibilmente fiorire prima negli anni Venti e poi negli anni Cinquanta del Novecento, e che invece mostrò all'inizio degli anni Novanta di non avere una sufficiente base strategica (e per usare una metafora meccanica, di non avere sufficientemente carburante per il decollo), è in effetti qualcosa di molto somigliante al mancato decollo capitalistico dell'economia mercantile e manifatturiera dei comuni italiani e fiamminghi e delle repubbliche marinare nel Duecento e nel Trecento. Mentre infatti nell'analogia con il crollo del mondo schiavistico antico si trattava in fondo soltanto di analizzare una serie di impotenze, individuali e collettive, qui vi è invece qualcosa di più serio e profondo, perché si tratta proprio, per dirla con Marx, di una vera immaturità sociale complessiva che provoca dopo un timido inizio la restaurazione in forma nuova del sistema economico precedente. In proposito, riteniamo che la rifeudalizzazione economica che seguì il mancato decollo capitalistico nel Trecento e nel Quattro-

cento non fu e non poté in alcun modo essere un semplice ristabilimento del feudalesimo precedente, ma diede luogo ad una società intermedia di tipo nuovo, ed analogamente la restaurazione del capitalismo dopo il mancato decollo comunista del socialismo reale novecentesco non comporterà un integrale ristabilimento del capitalismo, ma darà probabilmente luogo ad una configurazione inedita della società, che dovrà essere studiata dopo averne scoperto le caratteristiche specifiche.

Vi è comunque una questione preliminare che ci è sempre sembrata degna di interesse. Il modo di produzione feudale europeo e le società a socialismo reale esistite fra il 1917 ed il 1991 hanno sempre avuto un'interessante caratteristica ideologica comune, consistente nell'analogo controllo religioso e politico del pensiero reso «uniforme» da una sua gestione monopolistica, cristiana in un caso e marxista-leninista nell'altro, in cui non erano legalmente proscritte soltanto le fedi e le ideologie apertamente avverse, ma anche le versioni eretiche del pensiero dominante stesso, viste come possibili cavalli di Troia di culture antagonistiche. Da questo punto di vista, vi è invece un evidente parallelismo fra il modo di produzione schiavistico greco (al di là di episodici processi, come quello di Socrate) ed il modo di produzione capitalistico occidentale «normale» (al di là di momenti di emergenza come il nazismo tedesco, il fascismo italiano ed il maccartismo americano): in entrambi è stato possibile essere tranquillamente epicureo e neoplatonico, ateo e seguace di culti di salvezza, da un lato, fascista e trotskista, liberale e socialdemocratico, comunista ed apolitico, dall'altro. Ora, il problema è questo: come è possibile che ci sia stato questo parallelismo innegabile fra schiavismo e capitalismo, da un lato, feudalesimo e socialismo reale, dall'altro? È del tutto evidente che la risposta superficialmente laica e volterriana, secondo cui negli ultimi due c'era una «chiesa», religiosa o partitica che fosse, non spiega nulla, ma si limita a rilevare un'analogia evidente, che resta però del tutto non spiegata ed inspiegabile. Perché dunque nello schiavismo e nel capitalismo la gente ha sempre potuto pensarla come voleva, senza la presenza di inquisizioni religiose o di polizie politiche, mentre nel feudalesimo e nel socialismo si è resa

necessaria anche l'amministrazione *diretta* del pensiero, e si è criminalizzato il dissenso persino quando esso era semplicemente culturale e non si traduceva in comportamenti di aperta violazione di leggi?

Chi scrive se lo è chiesto per molti anni. Che cosa spingeva Enver Hoxha a voler dire la sua non solo sulla pianificazione economica ma anche su tutta la letteratura contemporanea, escludendo Kafka, Proust, Joyce e Musil in modo che nessuno potesse mettere in dubbio in modo decadente di star vivendo nel migliore dei mondi possibili? Perché Zdanov doveva dire la sua anche sulla genetica, sulla meccanica quantistica, sulla musica sinfonica, sull'interpretazione da dare ad Hegel, laddove sarebbe stato tanto più semplice consentire un pluralismo di consumi come del resto avviene tranquillamente nel capitalismo? Perché in un'Ungheria ed in una Polonia in cui pure fioriva legalizzato il più sfacciato mercato nero non si permetteva l'esistenza legale di piccoli gruppi trotskisti o maoisti, religiosi o liberali, se non sotto l'ossessivo controllo e la censura permanente del partito-stato?

Già, perché, perché, perché. Non abbiamo mai creduto alla classica risposta poliziesca sulle ragioni di infiltrazione, spionaggio, accerchiamento, sabotaggio, stato d'eccezione, eccetera. Si tratta di ragioni serissime e fondate, ma inevitabilmente temporanee, che non si possono teorizzare come strutture quotidiane e permanenti della vita associata. È evidente che l'ideologia dell'uomo nuovo, questa antropologia filosofica sciagurata che intendiamo criticare in tutto il libro senza stancarci, ha avuto la sua parte in tutto questo. In nome dell'uomo nuovo, o meglio della conversione dell'uomo vecchio (ed il tema della conversione è appunto tipicamente religioso), si possono tranquillamente legittimare tutti i possibili interventi di pedagogia autoritaria. L'ideologia dell'uomo nuovo, tuttavia, non è che un effetto, e non può essere la causa. Ci devono essere ragioni strutturali più profonde per spiegare questa inquietante analogia tra il funzionamento ideologico del modo di produzione feudale e quello delle società socialiste novecentesche. In fondo, se i capitalisti di regola consentono la libertà di espressione artistica, filosofica e

religiosa, ciò non avviene certamente perché essi sono buoni e democratici. Essi ucciderebbero persino la propria madre per mantenere alto il livello dei propri profitti, come dimostra il caso di aziende che vendevano sistemi d'arma ai propri nemici in momenti di guerra dichiarata. È evidente che, se lo fanno, è perché se lo possono permettere senza grandi problemi. La questione è dunque questa: perché le società socialiste, in piena analogia con quelle feudali, non si possono permettere l'autonomia della sfera ideologica e devono in tutti i modi sottometterla alla gestione diretta da parte degli organi esecutivi dello stato? In questo modo, è evidente, alla lunga si mettono tutti gli intellettuali contro. Ed allora, perché lo hanno fatto fino all'ultimo giorno?

Teorici innovatori come il polacco Nowak hanno sostenuto che il materialismo storico di Marx non è capace di rispondere a questa domanda, che pure è effettivamente elementare, ed hanno allora proposto un materialismo storico non marxiano, che avrebbe dovuto spiegare dialetticamente e strutturalmente le origini e le funzioni del «potere ideologico». Ma il potere ideologico separato da quello economico e politico non esiste, nonostante i pur volonterosi sforzi di Nowak, e ci si riduce allora necessariamente a dire che i burocrati comunisti fanno come i sacerdoti egizi e come i mandarini cinesi, evidentemente perché i grandi piani quinquiennali del socialismo reale sono analoghi ai lavori idraulici collettivi del modo di produzione asiatico, come del resto Wittfogel ha apertamente sostenuto. Su questa via, però, si imbocca un vicolo cieco. I piani quinquennali di Stalin non sono l'equivalente industriale dei lavori idraulici, ed ogni tentativo di classificare il comunismo storico novecentesco in termini di riproposizione contemporanea dei faraoni e dei figli del cielo finisce con il sottrarre tempo e concentrazione all'analisi specifica del modo di produzione capitalistico. Dal momento che questo stesso libro è costruito sul volontario e consapevole uso generalizzato di analogie, non vogliamo certamente dire che le analogie alla Wittfogel sono scorrette in sé. Esse lo diventano soltanto quando, sull'esclusiva base dell'analogia, Wittfogel pretende di definire addirittura il modo di produzione. In que-

sta sede, invece, questa pretesa non è affatto avanzata, ed è anzi esplicitamente esclusa. L'analogia serve per riattivizzare il senso della storia, e quest'ultimo serve per escludere consapevolmente ogni ideologia sulla fine della storia.

Non pretendiamo di aver scoperto nulla di nuovo sottolineando che quando l'economia è strettamente incorporata (nel linguaggio di Karl Polanyi, *embedded*) nella politica, il fattore ideologico, o ideologico-religioso, non può essere in nessun modo liberalizzato, ma deve essere incorporato anch'esso nel meccanismo complessivo di riproduzione globale della società. Nel modo di produzione feudale europeo, era necessario che la «società trinitaria» (composta di feudatari guerrieri, di sacerdoti e monaci, e di mercanti e contadini) venisse sacralizzata ideologicamente, e non era pertanto possibile essere legalmente atei, oppure dare un'interpretazione alternativa, di tipo pauperistico o variamente egualitario, alla società stessa. Nel socialismo storico novecentesco, era necessario impedire il comportamento autonomo di gruppi sociali intermedi, perché esso avrebbe impedito la pianificazione rigida dell'economia, ed era comunque indispensabile che non venisse nominato secondo verità il capitalismo burocratico di stato che si stava costruendo nell'illusione di stare costruendo il comunismo libertario marxiano. Il fatto che si possa dire pubblicamente nel capitalismo che il capitalismo è uno schifo, mentre nel socialismo non era legalmente possibile dire pubblicamente l'equivalente, se non in cauti colloqui fra amici e familiari, non era certo dovuto al caso, ma a più profonde ragioni strutturali di funzionamento complessivo della formazione economico-sociale. L'illusione eurocomunista, secondo cui il socialismo era in fondo quello che si stava costruendo, con in più però la «libertà» che il «vero» marxismo secondo Gramsci e Marx consentirebbe, era idealistica nella sua più profonda essenza, perché ipotizzava non soltanto una ragionevole autonomia della struttura ideologica, ma addirittura una sua separatezza ontologica di fatto impossibile. La natura «feudale» di molti tratti del socialismo (insieme con elementi di fedeltà e di fellonia nei comportamenti dei gruppi dirigenti dei partiti comunisti che ricordavano anch'essi più il feudalesimo dello stes-

so spirito illuministico, borghese-capitalistico) non era evidentemente casuale, anche se queste brevi note non possono che sfiorare superficialmente una questione che meriterebbe ben altra analisi storica e politica.

Nell'accezione moderna del termine, un vero e proprio «capitalismo» nel Medioevo non è mai esistito. Le sue fondamentali categorie (dal profitto industriale al salario operaio, dal capitale finanziario alla ciclicità delle crisi economiche, eccetera) non erano presenti all'interno della struttura sociale feudale e signorile. Le corporazioni verticali dei produttori, che esercitavano nei Comuni italiani un'autorità politica diretta, impedivano ad esempio la formazione di un vero mercato del lavoro di tipo moderno, anche se questo non ha impedito fenomeni di lotta di classe come il tumulto dei Ciompi, i salariati poveri dell'arte della lana nella Firenze del 1378. Il capitalismo che noi conosciamo, insomma, preparato dalle rivoluzioni politiche borghesi del 1640 in Inghilterra e del 1789 in Francia, ed ancor più dall'accumulazione secolare causata dal commercio triangolare Europa-Africa-America-Europa, che culminò infine dopo il 1760 nella rivoluzione industriale inglese, è un fenomeno degli ultimi duecento anni di storia. Si è discusso molto, e si discuterà sicuramente ancora a lungo, se furono più importanti nella sua fase di decollo i gruppi religiosi ebraici o protestanti (e sono rispettivamente le tesi di Sombart e di Max Weber), se fu già determinante l'impulso acquisitivo e proprietario del mercante tardomedioevale o se si dovette aspettare la figura dell'imprenditore capitalistico vero e proprio (e sono rispettivamente le tesi di Brentano e di Schumpeter), ed infine se le ragioni profonde del decollo capitalistico europeo furono fondamentalmente interne, legate alla trasformazione endogena del feudalesimo, oppure esterne, connesse con il commercio triangolare e con la mondializzazione dell'economia mercantile (e sono rispettivamente le tesi di Dobb e quelle di Sweezy, recentemente riproposte in forma nuova da Wallerstein). Tutto questo è molto interessante, ma resta il fatto che il meccanismo di riproduzione complessiva del modo di produzione capitalistico è qualitativamente differente da quello del modo di produzione feudale.

Eppure, il sorgere di un capitalismo specificatamente artigiano e mercantile, visibile in Europa in particolare dopo l'Anno Mille, non fu soltanto qualcosa di subalterno ed incorporato al grande meccanismo della produzione feudale complessiva. Non a caso, i comuni sorsero nel corso di una lotta vera e non simulata con le gerarchie politiche e religiose feudali, in cui si ricorse massicciamente a scontri armati. Tutti conoscono la data del 1492 ed il ruolo che ebbe la scoperta dell'America nel facilitare sul lungo periodo l'accumulazione capitalistica (anche se sul breve periodo anche la scoperta dell'America portò ad un rafforzamento immediato delle forme feudali di produzione, come l'*encomienda* degli spagnoli, ed addirittura di quelle schiavistiche, come l'economia di piantagione), ma pochi riflettono sul fatto che la conquista latina di Costantinopoli del 1204 ebbe un effetto analogo nel rafforzare e consolidare il capitalismo commerciale delle repubbliche marinare italiane, in particolare di Venezia. In proposito, è particolarmente importante rilevare che il decollo del capitalismo commerciale medioevale, anche se non si mostrò storicamente in grado di superare realmente il modo di produzione feudale europeo (come del resto è avvenuto nel Novecento per il comunismo storico rispetto al modo di produzione capitalistico), produsse un tipo di individualità che non è per nulla inferiore, politicamente e culturalmente, a quella prodotta rispettivamente dall'emergere dell'individuo borghese-rivoluzionario, il cittadino, e dall'emergere dell'individuo proletario-comunista, il compagno. Si tratta ovviamente di un fatto ben noto agli studiosi di storia, che rimane però singolarmente ignoto a molti, cui si continua testardamente ad insegnare che l'individualità è un miracolo prodotto dallo sviluppo capitalistico, di cui bisogna essere grati ai borghesi. È invece necessario mettere questo fenomeno al centro dell'analogia storica che vorremmo suggerire in questo capitolo, dal momento che il processo di rifeudalizzazione che seguì il mancato decollo capitalistico globale del capitalismo medioevale (parallelo al processo di ricapitalistizzazione che è seguito al collasso del comunismo storico novecentesco) non investì soltanto l'economia, in cui i mercanti si misero ad investire nella terra, ritrasformandosi in

percettori di rendita fondiaria signorile, ma implicò soprattutto una rifeudalizzazione dell'individualità personale, secondo un modello che si è verificato massicciamente in due successivi momenti storici, il passaggio della borghesia rivoluzionaria alla reazione di tipo nuovo dopo il 1848 (magistralmente descritto da Lukács nel suo capolavoro *La Distruzione della Ragione*), ed il passaggio dell'intellettualità di sinistra alla reazione ultracapitalistica dopo il 1989 (che trova ad esempio nell'ideologia della fine della storia di Fukuyama un interessante modello).

La forma specifica di individualità che emerge fra il 1100 ed il 1350 è infatti singolarmente trascurata dagli storici delle idee, in particolare da quelli marxisti (anche se Umberto Eco ha mostrato di aver buon fiuto nel suo romanzo *Il Nome della Rosa*, in cui ha ovviamente «aggiornato» il filosofo inglese Occam nella figura inventata di Guglielmo di Baskerville, riuscendo però a riprodurne la ricchezza intellettuale e morale in modo sostanzialmente corretto). Lo stesso Hegel, che abbiamo volutamente «saccheggiato» riproducendone la geniale analisi sull'individuo romano nella sua sintesi di libertà interiore e di impotenza esteriore vanamente coperta da una tutela giuridica della proprietà, è a questo proposito incerto e reticente. Non è un caso che Hegel insista tanto sullo stereotipo del medioevo come regno della religione e della coscienza infelice del credente separato da Dio, e ritorni continuamente in modo maniacale sull'insufficienza di una religiosità basata sul culto delle reliquie e delle «tracce materiali» della divinità in favore della religiosità interiore della coscienza. Vi è qui l'effetto della sua continua polemica contro i cattolici in nome del vero luteranesimo protestante, insieme con il suo sostanziale disinteresse per il conflitto sociale e la lotta di classe, che tendono a sparire quando non è possibile inserirli nella figura del rapporto fra servo e signore.

La forma di individualità che sorge insieme al decollo del capitalismo commerciale medioevale è invece particolarmente interessante sul piano teorico, perché essa si manifesta direttamente e senza mediazioni nella figura della particolarità specifica, che trova nel nominalismo una filosofia insuperabile, per certi aspetti ancora migliore dello stesso individualismo bor-

ghese e persino di quello comunista. L'individualismo borghese, infatti, è spesso caduto in forme di atomismo egoistico, per potersi pensare come contrapposto agli ordini di tipo feudale (e si pensi a certe pagine di Hobbes), mentre quello comunista non ha saputo quasi mai emanciparsi veramente da falsi universali organicistici come la Classe ed il Partito (persino Marx, come vedremo meglio nel settimo capitolo di questo libro, non è del tutto immune da queste tentazioni organicistiche). In pensatori medioevali come Abelardo e Guglielmo di Occam, invece, il nominalismo esprime direttamente un'alternativa antropologica sia all'atomismo individualistico sia all'organicismo collettivistico, dal momento che il rifiuto filosofico dell'esistenza di Universali astratti separati dal singolo «qui ed ora» non è altro che il riconoscimento della centralità delle singole individualità concrete, uniche realtà ontologicamente degne di questo nome. Chi scrive non si è quasi mai imbattuto in filosofi marxisti che sostengano chiaramente che non esiste nessuna Classe Operaia Rivoluzionaria se non nella forma specifica dei singoli operai realmente rivoluzionari, e che non c'è nessun Partito Comunista se non nella forma dei singoli comunisti veramente tali nel loro agire concreto quotidiano. Al posto di questo chiaro riconoscimento sono per decenni fioriti misticismi metafisici sulla Classe, che era tale anche se non lo sapeva, e sul Partito, questo universale superiore ai singoli cui bisognava sacrificare la vita anche quando era diretto da palesi ciarlatani ed opportunisti.

Abbiamo altrove rilevato che tutto questo non avviene a caso, e che anzi questo fatto deve essere messo al centro dell'attenzione. La capacità dei nominalisti tardo-medioevali di mettere la singolarità dell'individuo, di questo specifico irripetibile individuo, come unica base seria della filosofia, è legata al fatto che costoro devono affrontare *simultaneamente* il problema della gerarchizzazione sacrale degli ordini medioevali, che si legittimano invece sostenendo appunto che esiste un Universale chiamato Chiesa, Nobiltà, eccetera, ed il problema dell'insorgere dei rapporti mercantili, in cui il Denaro diventa il concreto equivalente astratto di ogni specifica singolarità individuale. Osservando come questo problema sia assolutamente *analogo*, e vor-

remmo qui ancora insistere su questo punto per l'importanza cruciale che gli diamo, alla necessità contemporanea di criticare *simultaneamente* lo sfruttamento capitalistico e la diseguaglianza burocratica, intendiamo sottolineare che vi è qui già a tutti gli effetti un modello di individualità estremamente maturo. L'uomo di fine Novecento deve infatti riuscire, per non perdere completamente la sua identità nel pasticcio postmoderno e nell'omologazione capitalistica, a rifiutare contemporaneamente l'atomismo egoistico borghese ed il collettivismo burocratico legittimato da universali astratti come la Storia, il Progresso, la Classe ed il Partito, ed è per questo che la comprensione del fenomeno culturale del nominalismo è tanto importante. Con questo non si intende affatto sostenere che la teoria dell'individualità comunista deve soltanto ricalcare ed imitare quella prodotta al tempo di Abelardo e di Occam dal nominalismo medioevale. Mentre oggi è forse possibile riattingere quella terrestrità assoluta a quel gusto dell'immanenza che furono già di Epicuro, il nominalismo medioevale poteva forse fare a meno della volontà onnipotente di Dio nella sua critica alle gerarchie feudali (ed infatti sosteneva che Dio era onnipotente appunto perché avrebbe anche potuto, se avesse voluto, *non* creare le gerarchie feudali stesse), ma doveva forzatamente far rientrare Dio in gioco per criticare in nome del pauperismo e della semplicità di Gesù i nuovi bisogni mercantili, accessibili soltanto ai ricchi ed ai privilegiati. È interessante in proposito notare che la filosofia dell'individualità che seguì storicamente il nominalismo tardomedioevale, l'umanesimo del Quattrocento che con Cusano raggiunge livelli teorici altissimi, deve da un lato restaurare la concezione dell'Universale per poter adeguatamente pensare universalisticamente il Genere umano, ma è costretto dall'altro ad abbandonare ogni escatologia ed ogni messianesimo, incompatibili non solo con il suo neoplatonismo, ma anche con la sua riconciliazione politica e sociale con la rifeudalizzazione e con la «seconda servitù della gleba» che la accompagnò.

La rifeudalizzazione che infatti seguì il mancato decollo del capitalismo medioevale presenta sconcertanti aspetti di analogia con l'attuale riflusso strategico del comunismo storico novecen-

tesco. La maggior parte di questi aspetti è superficiale, e non li citiamo qui che per semplice curiosità. I borghesi medioevali si spinsero fino ad abbandonare le lingue nazionali, fiorite nel Duecento e nel Trecento, per tornare ad un latino la cui «classicità» nascondeva a mala pena il suo essere una copertura per un cosmopolitismo a base nobiliare (nonostante lo sporadico uso «repubblicano», quasi sempre retorico, di questo latino stesso, come avviene in un certo «umanesimo civile» fiorentino). I mercanti si affrettano a comprare titoli nobiliari, e si riscoprono ammiratori della regalità mostrando uno zelo appena un po' meno trafelato e grottesco di quello mostrato da Eltsin a Parigi in visita al discendente dello zar. Anche nel costume le maniere nobiliari si riaffermano lentamente, trovando peraltro nella nuova nobiltà di toga di origine borghese lo spazio sociologico che darà vita al galateo dei tempi moderni. Sono però due le determinazioni storiche essenziali che occorre tenere ben presenti per condurre l'analogia con i tempi attuali in modo corretto.

In primo luogo, è evidente che il nuovo modo di produzione borghese-capitalistico non riesce ad affermarsi alla fine del Medioevo perché non è ancora maturo, né sotto l'aspetto oggettivo (tecnologia debole, mancata produzione di massa, mercati ristretti a scarsa solvibilità, eccetera), né sotto quello oggettivo (fragilità culturale della borghesia mercantile ed artigiana, sua dipendenza pressoché completa dai modelli nobiliari di consumo e di comportamento, scelta strategica filonobiliare fatta dalla chiesa, che vive sostanzialmente di rendita fondiaria, eccetera). Analogamente, il comunismo storico novecentesco mostrerà un'analoga immaturità, sia soggettiva che oggettiva. La classe operaia, considerata a lungo come la forza sociale soggettivamente capace a fare da portatrice collettiva del comunismo, si è rivelata essere invece simile alla borghesia commerciale medioevale, in grado di trovare momenti tattici di autonomia verso il modo di produzione in cui è inserita, ma assolutamente incapace di superarlo sul piano strategico (cosa del resto logicamente impossibile, trattandosi di una classe che soffre più di tutte le altre il suo essere sottomessa in modo reale e non soltanto formale all'accumulazione capitalistica). La cultura politica del comuni-

smo storico novecentesco si mostrò in grado di accettare la lotta di classe, ma non di superare il punto di vista produttivistico della borghesia capitalistica, esattamente come la cultura politica della borghesia commerciale tardomedioevale seppe andare oltre la teoria dei tre ordini feudali, ma non oltre la teoria della necessità comunque di una «nobiltà» delle armi e dello spirito capace di inquadrare l'intero sistema sociale e produttivo. Più in generale, l'immaturità radicale si mostra nell'incapacità di andare veramente oltre l'orizzonte sistemico complessivo di un modo di produzione, di cui si riescono a contestare duramente dettagli anche importanti, ma di cui non si vede comunque la possibilità del superamento. Machiavelli è in proposito un autore letteralmente inesauribile, ed in questo senso è assolutamente lecito condurre un paragone con Marx, perché entrambi si dibattono in fondo tragicamente in una contraddizione analoga. Se Marx, infatti, individua da un lato nella classe operaia di fabbrica il seppellitore del sistema capitalistico, e ne descrive dall'altro l'oggettiva fragilità ed impotenza di fronte al sistema delle macchine e della produzione complessiva, Machiavelli ritorna ossessivamente su ciò che la borghesia dovrebbe teoricamente fare per affermare il suo dominio di classe, riconoscendo contestualmente anche la sua oggettiva impotenza, nei confronti della quale non si fa nessuna illusione. È interessante rilevare in proposito che sia Marx che Machiavelli sono stati accusati di «immoralismo» e di essere dei teorici del «fine che giustifica i mezzi», laddove non certo di questa banalità si tratta, quanto della analoga consapevolezza dello scarto fra ciò che si sarebbe dovuto fare e ciò che era poi possibile concretamente fare.

In secondo luogo, sarebbe incompleto limitarsi a dire che il modo di produzione capitalistico era ancora «immaturo» al tempo della borghesia commerciale tardomedioevale, e che pertanto il decollo è inesorabilmente fallito, esattamente come è avvenuto seicento anni più tardi per il movimento socialista novecentesco rispetto al superamento del capitalismo verso il comunismo. Questo rilievo resta giusto nell'essenziale, ma occorre aggiungere subito che la rifeudalizzazione non ha per nulla restaurato le cose come prima, ma ha dato luogo ad una configura-

zione sociale complessivamente nuova. Si è già osservato che la «seconda servitù della gleba», di cui parlano gli storici a proposito dell'Europa Orientale a partire dal Cinquecento, è un fenomeno ben diverso da quella prima servitù della gleba con cui si chiusero le convulsioni della fine del mondo antico. Lo stesso modo di produzione feudale, che l'assolutismo monarchico prima ed il dispotismo illuminato poi non possono e non vogliono modificare nell'essenziale, esce completamente trasformato dal mancato decollo capitalistico della borghesia tardomedioevale. Per vincere contro di essa, il dominio feudale non solo si era «addolcito» in dominio signorile, ma si era soprattutto integralmente «socializzato» edificando una struttura giuridica, militare e fiscale che poi a suo tempo la borghesia stessa utilizzò largamente. Vorremmo che il lettore prestasse particolarmente attenzione a questa analogia storica. Chi scrive ritiene infatti che lo stato sociale sia sotto il tiro del capitalismo trionfante, ma che sia nello stesso tempo impossibile un vero ritorno al capitalismo concorrenziale puro senza tracce di garanzie sociali, come pure i teorici capitalistici più sfrontati auspicano e sognano. Analogamente, non mancò chi durante e dopo la rifeudalizzazione del Cinquecento auspicò un vero ritorno al medioevalismo castale più sfrenato, in nome ovviamente di valori ideologici come l'onore militare e la cortesia cavalleresca di cui soltanto i nobili di sangue avrebbero avuto l'appannaggio. Oggi si agitano i valori equivalenti di imprenditorialità pura e di concorrenzialità sfrenata, che ricoprono nella copertura ideologica del modo di produzione capitalistico la stessa funzione ricoperta nel modo di produzione feudale dai valori di onore, purezza del sangue e cortesia, Questo agitare copre la superficie ideologica del presente, ma non può a nostro avviso restaurare realmente una configurazione politica inesorabilmente tramontata.

In chiusura di questo capitolo, vorremmo precisare che l'abbondante uso del metodo analogico-comparativo non significa affatto una riabilitazione del metodo storicista che vede nel flusso storico temporalmente orientato una «scala mobile» che porta l'umanità verso il comunismo. Dire infatti che il capitalismo tardomedioevale non era sufficientemente «maturo» per il vero

e proprio abbandono del modo di produzione feudale, suggerendo così scopertamente che questo è anche stato il caso per il comunismo storico novecentesco rispetto al moderno capitalismo imperialistico, non significa affatto sostenere che la maturità o l'immaturità sono momenti evolutivi di una sorta di «progresso» iscritto nella storia. Questo «progresso» non esiste e non può esistere se non come ideale puramente regolativo, ed ogni difesa di questo concetto, esplicita o reticente che sia, ritarda il momento di una seria rifondazione teorica del comunismo dopo le catastrofi attuali. Il modo di produzione feudale avrebbe anche potuto non evolvere nel sistema capitalistico che conosciamo, che è un vero modo di produzione capitalistico secondo il modello di Marx, ma in qualcosa di inedito che poi non si è verificato, ma che avrebbe anche potuto chiamarsi con un altro nome. Siamo sinceramente spiaciuti di dover ripetere simili banalità e simili tautologiche ovvietà, che non possono che suonare leggermente ridicole ad un lettore attento, ma preferiamo correre questo pericolo piuttosto che lasciare il dubbio di una nostra fede nello storicismo, questa vera e propria religione provvidenzialistica della storia mascherata da laicismo moderno. Il comunismo storico novecentesco non è riuscito a superare il capitalismo, a causa della sua evidente e quasi provocatoria immaturità soggettiva e oggettiva, ma questo non significa affatto che in futuro una nuova provvidenziale maturità verrà certamente, ed il modo di produzione capitalistico sarà trionfalmente superato fra la gioia ed il tripudio dei comunisti del futuro. Questo potrà avvenire, come crediamo e speriamo, ma potrà anche non avvenire. Pensiamo che sia necessario rinunciare esplicitamente ad ogni garanzia metafisica del lieto fine del processo storico, e che l'individualità comunista non abbia che da guadagnarne. Sarà utile e anche necessario rinunciare ad un'altra garanzia metafisica abituale, quella del superamento scientifico dell'utopia, e ne parleremo appunto nel capitolo seguente.

V
Una quarta figura: utopia egualitaria ed illusione prefigurativa
Per una critica del comunismo dell'amministrazione e della distribuzione

Il collasso del comunismo storico novecentesco sta provocando (e provocherà probabilmente anche nell'immediato futuro) una «svolta» verso l'utopia e la sua rilegittimazione in molti marxisti onesti desiderosi di mantenere le loro convinzioni etico-politiche comuniste. È indubbio che sul piano pratico il comunismo storico novecentesco non ha funzionato, anche se è innegabile che abbia prodotto risultati indiretti positivi (dalla decolonizzazione anti-imperialistica allo stesso stato keynesiano). Come utopia, però, il comunismo resta un orizzonte ideale al riparo da qualsiasi smentita storica, e come «utopia concreta» pertanto esso deve essere difeso teoricamente e coltivato praticamente.

Nella sua accezione più comune, chiarita da Ernst Bloch in molte opere suggestive, l'«utopia concreta» si occupa solo del presente, e rifugge da prefigurazioni maniacali ed un po' paranoiche del futuro. Se allora è indubbio che in questo senso il comunismo è un'utopia concreta, è necessario però aggiungere che non è questo il senso comune del termine «utopia», ed è perciò sconsigliabile rifugiarsi in una paroletta edificante, che trasformerebbe inevitabilmente il comunismo nel «sogno di una cosa», o meglio in una kantiana idea regolativa del comportamento morale e politico. In questo modo il comunismo di Marx, che come abbiamo già detto molte volte è un *comunismo moderno* perché non si basa su di un ritorno ai veri bisogni naturali dell'uomo ma su di una elaborazione dialettica di bisogni sorti proprio nello sviluppo contraddittorio della produzione capitalistica, verreb-

be completamente delegittimato. Se infatti vogliamo sostenere che il comunismo di Marx è prima di ogni altra cosa una teoria della libera individualità integrale moderna (come noi esplicitamente vogliamo), bisogna dunque chiarire che esso non è né una scienza né un'utopia, dal momento che sia la scienza che l'utopia trovano le loro comuni radici «borghesi» nel passaggio dal feudalesimo al capitalismo, e che soprattutto in campo sociale la scienza non è che la rigorizzazione consequenziale dell'utopia stessa, e ne è dunque un «superamento» soltanto nella misura in cui ne è anche hegelianamente una «conservazione» del suo presupposto fondamentale, la legittimazione dell'amministrazione statale (e statalistica) dei comportamenti umani in nome della vera conoscenza di essi.

È utile chiedersi come sia possibile che la scienza sia stata proposta come esecutore testamentario e successore legittimo dell'utopia, dal momento che queste due forme di oggettivazione umana non sono per nulla omogenee: l'utopia è un genere letterario, dotato di regole ben precise di forma e di contenuto, mentre la scienza è un'attività costituitasi nella modernità in base a parametri di tipo empiristico e matematico che danno luogo a procedure condivise ed accettate non solo dagli scienziati stessi ma anche dall'ambiente sociale più vasto in cui essi vivono ed agiscono. In realtà esiste una segreta affinità fra utopia e scienza, e questa affinità sta nella comune pretesa di legittimare la regolamentazione di comportamenti pratici in base a premesse teoriche sulla «natura» (anzi, sulla «vera natura», quella che sfugge al volgo ignorante e superstizioso). Si tratta di un'elaborazione, a nostro parere illegittima, di qualcosa di profondamente legittimo, che abbiamo indicato nel primo capitolo di questo libro come il sapere sociale sulla natura umana. Si è visto come il mancato decollo del capitalismo commerciale e manifatturiero medioevale abbia comportato una rifeudalizzazione economica ed ideologica che abbiamo intenzionalmente accostato per analogia al riflusso capitalistico del comunismo storico novecentesco. È giunto allora il momento di dire che questa rifeudalizzazione può compiersi *soltanto* nella forma obbligata dello stato assoluto moderno, e che lo stato assoluto moderno, nonostante sia sta-

to concepito inizialmente per garantire meglio in modo più stabile il potere della nobiltà fondiaria feudale e semifeudale, è anche la premessa logica e storica del decollo capitalistico nella sua forma originariamente mercantilistica.

Questa natura contraddittoria dello stato assoluto moderno (ad un tempo strumento di rifeudalizzazione e premessa del decollo capitalistico) è particolarmente interessante per comprendere per analogia la nostra situazione attuale, in cui l'attuale ondata neoliberista di fine Novecento è da un lato espressione dello smantellamento degli elementi di socialismo statalistico presenti nel compromesso keynesiano occidentale e nello stato-partito comunista orientale, e dall'altra probabile premessa di una possibile riformulazione non statalistica e non burocratica del comunismo stesso (o almeno così pensiamo, rifiutando di vedere nell'ondata neoliberista una semplice reazione egoistica dei ceti medi metropolitani che non vogliono pagare le tasse per mantenere i poveri, anche se, ovviamente, questo aspetto è ben presente e non può essere trascurato).

La definizione di «utopia» proposta nel 1975 da Raymond Trousson ci sembra un utile punto di partenza per il discorso che intendiamo sviluppare in questo capitolo. Scrive Trousson: «Proponiamo di parlare di utopia, quando, sotto forma di racconto (il che esclude i trattati politici), viene descritta una comunità (il che esclude le storie alla Robinson), organizzata secondo certi principi politici, economici, morali, che restituisca la complessità dell'esistenza sociale (il che esclude le età dell'oro e l'Arcadia), sia che essa venga presentata come ideale da realizzare (utopia costruttiva), sia che venga presentata come anticipazione di un inferno (antiutopia moderna), sia che venga situata in uno spazio immaginario (e lo stesso per il tempo), sia infine che venga descritta al termine di un viaggio immaginario, verosimile oppure no». Il merito di Trousson è, a nostro parere, quello di insistere sul carattere di ambivalenza descrittivo-prescrittiva della narrazione utopica, che propone di organizzare in modo alternativo la complessità sociale, e non soltanto di «fare ciò che si vuole» in base ai propri desideri ed alle proprie pulsioni edonistiche. Lo stupendo (e da chi scrive entusiasticamente condiviso) elogio dell'ozio fatto dal genero di

Marx, Lafargue, monumento della controcultura degli anni della II Internazionale, non è dunque in nessun modo una «utopia» (anche se nel linguaggio comune è indubbiamente «utopica» l'idea di poter oziare quando si vuole senza vergogna, cattiva coscienza e complessi di colpa!). E non è neppure a rigore «utopica» l'abbazia di Thélème descritta da Rabelais, i cui abitanti seguono una regola che si compendia in un unico articolo: «FA CIÒ CHE VUOI». Sulla scorta dei lavori di Bachtin e più in generale degli studiosi delle controculture subalterne, in particolare del Carnevale e dei «mondi alla rovescia» proposti in questo periodo in cui la «normalità» è sospesa (ed in cui però anche la quaresima e la penitenza sono espressamente previste, cosa troppo spesso dimenticata dagli attuali apologeti dell'innocuo comunismo carnascialesco premoderno) vi è la tendenza ad inserire dentro il genere utopico anche l'infrazione carnevalesca, ma chi scrive non è d'accordo, perché in questo modo si dimentica il carattere strutturalmente descrittivo-prescrittivo del racconto sociale utopico.

Il fatto che nel racconto utopico l'esplicita decrizione di un sistema di costumi sociali corrispondenti alla vera natura dell'uomo non corrotta dalla decadenza, dal vizio e dal lusso, coincida di fatto con l'implicita prescrizione che auspica l'uniformarsi della comunità a questi costumi, è dunque la ragione che consiglia di tenere ben separate le strutture dell'utopia da quelle della trasgressione carnevalesca, del «mondo nuovo» e dell'invito a fare ciò che si vuole. Anche l'ontologia blochiana del cosiddetto non-essere-ancora, cioè dell'Essere come utopia e come speranza, che trova le sue radici in una specifica filosofia della natura in cui ogni essente è visto come un essente-in-possibilità, non dovrebbe essere confusa con il racconto utopico. Nel suo romando *L'uomo senza qualità* Robert Musil scrive del resto, in modo inconsapevolmente blochiano al cento per cento, che «il possibile non comprende soltanto i sogni delle persone nervose, ma anche le non ancor deste intenzioni di Dio», ed aggiunge in un altro contesto del discorso che «... utopia ha press'a poco lo stesso significato di possibilità; il fatto che una possibilità non è una realtà vuol dire semplicemente che le circostanze alle quali essa è attualmente legata non glielo permettono, altrimenti sa-

rebbe invece una impossibilità; se la sciogliamo dai suoi legami e lasciamo che si sviluppi, ecco che nasce l'utopia». In questo modo, però, la nozione di utopia è talmente dilatata da non permettere più una sua trattazione chiara e comprensibile, ed è questa la ragione per cui intendiamo ritornare alla definizione data da Trousson all'inizio di questo capitolo. In essa c'è infatti la determinazione essenziale della regolazione dei costumi dei singoli in nome di una superiore armonia dell'Intero, ed è appunto quest'ultima a dare forma alla stessa istanza di «redenzione» che indubbiamente è presente. Autori acuti ed informati come Michael Löwy hanno riscritto la storia della grande cultura ebraica mitteleuropa in nome del nesso fra utopia e redenzione, e non vi è dubbio che si tratti di qualcosa di profondo e pertinente, anche perché è vero che il comunismo è anche uno sguardo sul presente che viene fatto in nome di una sua possibile redenzione. Nello stesso tempo, teniamo ben fermo sulla concezione da noi proposta: il racconto utopico è in prima e decisiva istanza il racconto di una regolamentazione uniformante dei rapporti politici e sociali fatta in nome di un codice naturale che funziona da fondamento di universalizzazione.

In questa forma, l'utopia accompagna dal Cinquecento al Settecento la parabola della formazione e della crisi dello stato assoluto moderno, con cui intrattiene un ambiguo rapporto di scontro e di affinità. Da un lato, la rivendicazione utopica di una legittimazione dei costumi in base alla natura e non al privilegio nobiliare o all'intolleranza dei riti obbligatori di una religione rivelata è in conflitto con il diritto divino dei re e con i vincoli della tradizione. Dall'altro lato, però, lo stato assoluto persegue a modo suo un livellamento coatto il quale, pur evitando di proposito di giungere fino alla produzione statuale della figura del cittadino eguale nei doveri e nei diritti, deve pur sempre tendere almeno verso la figura del «suddito eguale», la cui eguaglianza consiste nella comune obbedienza alle leggi ed ai regolamenti dello stato assoluto. Il «suddito eguale» dello stato assoluto deve, ad esempio, evitare di perdere la vita in inutili duelli fatti in nome del puntiglio aristocratico (come sanno tutti i lettori dei *Tre Moschettieri* di Dumas), rinunciare all'ostentazione di abiti

troppo costosi e di «equipaggi» (cioè di carrozze con due o quattro cavalli) troppo lussuosi, e sorvegliare infine persino i propri consumi alimentari, se questi implicano un'eccessiva importazione di beni dall'estero che verrebbero inevitabilmente pagati con metalli preziosi. Il mercantilismo, che non è soltanto la politica economica preferita dallo stato assoluto moderno, ma che è anche la premessa logica e storica dello stesso liberoscambismo successivo, oscilla necessariamente fra i due poli della frugalità e della ostentazione di beni di lusso, a seconda della maggiore o minore produzione «nazionale» delle merci disponibili sul mercato interno. Il racconto utopico tende inesorabilmente ad imitare la logica del mercantilismo e della chiusura che è propria a quest'ultimo, ed è questa la ragione per cui ci sembrano plausibili le interpretazioni recentemente proposte dallo studioso francese Pierre-François Moreau, che vede nel racconto utopico un vero e proprio «romanzo dello stato» e dello statalismo moderno, imperfettamente travestito da prefigurazione di una società secondo natura e da una comunità virtuosa, armonica, frugale e solidale. Secondo Moreau, le utopie dell'età classica si costruiscono formalmente a partire da una negazione radicale della proprietà privata, causa prima della miseria e dell'immoralità, ma questo non significa, contro le interpretazioni alla Ernst Bloch, che esse abbiano voluto veramente «cambiare la vita», o abbiano scritto i primi manifesti dell'emancipazione sociale. Queste teorie della trasparenza geometrica, giuridica e morale dell'uomo ci propongono invece il «romanzo dello stato», nella forma del racconto prosaico delle condizioni organizzative ed amministrative della sua razionalità e della sua efficacia.

In questa sede, non possiamo evidentemente discutere nei dettagli la tesi storiografica di Moreau, che trova evidentemente in Foucault e nella sua ispirazione libertaria ed antidisciplinaristica una fonte filosofica indiretta ma potente. Ci interessa invece rilevare che questa tesi intende apertamente confutare alcuni dei presupposti ideologici che secondo Moreau sono stati alla base di quella che chiama «il grande e fecondo fraintendimento» compiuto nell'Ottocento e nel Novecento, fraintendimento consistito nel cercare dei precursori del socialismo nell'utopia clas-

sica, oppure nel definirsi a partire dalla critica scientifica dell'utopismo stesso. È bene infatti dire con chiarezza *in che senso* l'utopia classica non è un precedente del comunismo moderno: l'utopia classica non lo è non certo perché essa non è ancora in grado di indicare un «soggetto portatore» di esso (in questo caso, la classe operaia della grande fabbrica), ma perché il comunismo moderno non intende affatto «conformare» l'individualità personalizzata ad una «natura», producendo così un «uomo nuovo», la cui novità consisterebbe propriamente nel superamento della cattiva «artificialità» frutto della civiltà. Questo processo di «conformazione» implica necessariamente una chiusura, non solo mercantilistica, ma soprattutto culturale, verso il mondo esterno corrotto, e richiede uno stato forte in grado di livellare i comportamenti scoraggiando e punendo quelli anticonformistici.

Il racconto utopico classico è dunque segretamente collegato al comunismo storico novecentesco per il fatto che esso gli suggerisce indirettamente due delle tesi «utopiche» più caratteristiche: l'estinzione dello stato, in primo luogo, il superamento di ogni conflitto e contrasto fra lavoro intellettuale e lavoro manuale, in secondo luogo. Vorremmo qui insistere sul fatto che la paroletta «utopico» non è qui impiegata per esprimere qualcosa di teoricamente auspicabile, ma di praticamente irrealizzabile, ma proprio per indicare qualcosa che corrisponderebbe ad una vera «natura armonica» della società da ristabilire. Su questa base, nessuna «libera individualità» può essere perseguita, perché la libera individualità non è mai una individualità «conformata» ad un modello naturale che si tratta di riprodurre. La libera individualità è una produzione, non una riproduzione. In questo senso, il fatto che nella grande maggioranza delle utopie classiche sia presente l'accoppiata della religione deistica e dell'egemonia degli scienziati non è affatto casuale: deismo e scientismo sono pilastri ideologici dello statalismo assolutistico, ed i loro semplici contrari non dialettici, l'ateismo ed il materialismo dialettico del Novecento sovietico, hanno continuato ad essere pilastri ideologici dello statalismo socialista contemporaneo.

Il racconto utopico classico produce società chiuse, in cui la chiusura verso l'esterno, di cui si teme l'influsso corruttore, non

è che il riflesso della compiaciuta autosufficienza interna, dovuta naturalmente alla corretta applicazione dei saldi dettami della natura. Non è per nulla un caso che le complesse società utopiche trovino il loro *dove* geografico in isole lontanissime, in valli chiuse da valichi e da montagne inaccessibili, o siano addirittura situate sulla luna o su diversi pianeti. Si tratta certo di una finzione letteraria ispirata ai viaggi di scoperta che si fanno sempre più numerosi dopo il 1492, ma vi è qui anche il riflesso di una ferrea logica filosofica, il tentativo di preservare la perfezione della natura dalla corruzione del tempo storico. Non vogliamo in questa sede criticare l'Albania di Enver Hoxha o la Corea di Kim Ilsung, che hanno storicamente praticato la chiusura, l'autarchia e l'autosufficienza in modo veramente «utopico» (e basti leggerne i resoconti entusiasti — chi scrive ricorderà sempre un resoconto religioso del marxista francese Gilbert Mury sull'Albania terra dell'uomo nuovo, in cui questo onesto professore parigino concludeva di non essere ancora degno di poterci vivere anche lui — e questo con la massima serietà). Tutto ciò che riguarda la storia effettiva del comunismo storico novecentesco deve essere compreso senza ricorrere a facili figure «filosofiche». Nello stesso tempo, non può essere certo casuale che questo comunismo abbia tanto praticato la chiusura e l'autosufficienza, pur ispirandosi verbalmente a Marx, cioè ad un signore che aveva invece sempre teorizzato la ricchezza e l'universalità dei bisogni sulla base della generalizzazione contraddittoria del modo di produzione capitalistico moderno. Tutto questo dà luogo necessariamente ad una ipertrofica produzione di falsa coscienza ideologica garantita pedagogicamente dalla forza coercitiva dello stato socialista, in quanto sono proprio le tesi più «utopistiche» che vengono chiamate a giustificare una realtà quotidiana che le smentisce in ogni momento. Vogliamo insistere ancora su questo punto essenziale, perché non vediamo futuro possibile per il pensiero comunista se non nell'abbandono consapevole di queste tesi utopistiche da noi citate in questo stesso capitolo.

Prendiamo ad esempio la veneranda e terribile tesi marxiana dell'estinzione dello stato nel comunismo. Chi scrive ritiene che

questa tesi debba essere esplicitamente abbandonata come «utopica», non certo e non soltanto perché essa sarebbe illusoria e tecnicamente ancora impossibile (se così fosse essa non farebbe alcun male, e potrebbe tranquillamente essere lasciata come innocuo ornamento o come idea regolativa del comportamento sociale). Questa tesi è in realtà «utopica» in un senso molto peggiore, in quanto l'atteggiamento nichilistico che essa inevitabilmente produce verso la questione del rapporto fra norma giuridica ed individualità moderna è funzionale ad uno statalismo dispotico nei fatti che si manifesta come partitismo e come illegalismo diffuso. La generalizzazione moderna della norma giuridica eguale ed astratta è certamente in ultima istanza omologa alla generalizzazione della forma di merce del prodotto del lavoro umano (e questa tesi storico-genealogica del filosofo sovietico del diritto degli anni Venti Pasukanis ci sembra difficilmente confutabile!), ma nello stesso tempo la tesi del superamento integrale dell'orizzonte giuridico appare alla luce dell'esperienza storica un corollario dell'integrale assorbimento del mercato nella pianificazione trasparente sia della produzione che dei bisogni. La matrice di questa concezione è utopica nel senso più profondo della parola: una vera restaurazione della trasparenza della natura non ha bisogno della artificialità astrattizzante della mediazione della norma giuridica, inevitabilmente garantita dallo stato, ma si accompagna ad una sorta di comunitarismo informale basato sulla solidarietà diretta e sull'abitudine al lavoro regolato ed al consumo frugale.

L'orizzonte della modernità non permette però a nostro avviso la contrapposizione fra vera comunità e falsa società. Non è per nulla un caso che storicamente la contrapposizione fra *Gemeinschaft* (comunità) e *Gesellschaft* (società) sia stata a tutti gli effetti un *leit motiv* della cultura di destra, che poi all'atto pratico ha sempre praticato la sua presunta comunità come statualità reazionaria, illiberale e conservatrice, dal momento che questa fantomatica «comunità» è un mito illusorio ed impraticabile. La società comunista, ammesso che possa esistere (e chi scrive ritiene appunto che essa possa esistere ed in parte vi siano già qui ed oggi gli elementi della sua compiuta esistenza), non sarà mai una

comunità comunista se non nel senso derivato per cui i suoi cittadini-compagni svilupperanno dimensioni solidali e «comunitarie» oggi carenti. Lo stato comunista (il lettore ha letto bene: lo «stato comunista») ci sembra una cornice giuridica del tutto ineliminabile, anche se ovviamente trasformabile radicalmente nel corso del suo processo storico. Non vediamo però perché si debbano usare espressioni di fatto ambigue come «semistato» o come «comunità» (*Gemeinwesen* nel senso di comunità semistatuale). Il venir meno delle funzioni repressive, di classe, dello stato capitalistico borghese moderno, può essere tranquillamente descritto nei termini di una democratizzazione radicale della forma-stato stessa. Qui il racconto utopico classico suggerisce ovviamente l'idea che una comunità capace di vivere realmente secondo modalità «naturali» di convivenza può fare a meno di tribunali, polizia e pene al punto da riprodurre la calda e familiare informalità delle prime aggregazioni sociali primitive. Questa concezione, quanto mai illusoria, dimentica che il processo di individualizzazione che ha genealogicamente costituito l'individuo moderno non è soltanto un fenomeno innaturale di atomismo egoistico e competitivo, ma è la premessa irreversibile ed ineliminabile della stessa possibile individualità comunista. La teoria utopistica dell'estinzione dello stato nel comunismo è dunque soltanto il correlato necessario, religioso e compensativo, del rafforzamento dispotico dello stato nel socialismo. Senza l'abbandono sincero ed esplicito di questa idea «utopica», in cui il romanzo dello stato si maschera illusoriamente per favola della comunità, ed in cui il burocrate si traveste maldestramente da anarchico, non è possibile a nostro parere riproporre in modo realmente universalistico una teoria della individualità comunista. Se crediamo infatti alla individualità, bisognerà pure che essa venga in qualche modo normativamente garantita, al di là delle pacche sulle spalle di compagni ed amici solidali e dell'assenso di vecchioni pieni di esperienza che deliberano in modo informale seduti intorno al fuoco come i capi dei Piedi Neri e degli indiani Pueblo.

Passiamo ora al secondo esempio della estinzione comunista della contrapposizione fra lavoro intellettuale e lavoro manuale,

che ci sembra anch'essa un residuo «utopico» da abbandonare. Se il modello filosofico originario della tesi dell'estinzione dello stato rimanda alla saggezza patriarcale dei vecchi il cui «consiglio» non richiede la presenza di una norma giuridica generale ed astratta, in questo caso il modello filosofico è la pienezza e la creatività del lavoro artigiano, che non produce in serie ma sulla base di inimitabili «pezzi unici», come molti di quelli che si vedono nei musei di antichità. Anche in questo caso questa utopia non è per nulla innocua, servendo anzi a coprire in modo illusorio la nocività, la ripetitività, la povertà strutturale ineliminabilmente collegata con la divisione sociale e tecnica del lavoro nell'industria moderna. Anziché prendere atto del fatto che certi aspetti di penosità del lavoro industriale moderno non sono redimibili in alcun modo, e che occorre pertanto partire da questo sincero e spregiudicato riconoscimento per una politica di riequilibrio salariale inevitabilmente «artificialistica», si finge di credere in un futuro comunista di produzione artigiano-industriale generalizzata, che funge naturalmente da compensazione religiosa per la riproduzione del disagio e dell'alienazione presenti, oppure si collabora in modo ancora più illusorio alla diffusione delle ideologie aziendalistiche di tipo giapponese sulla «qualità totale» e sui collettivi di operai cui si fa credere di essere anche imprenditori di se stessi. Il racconto utopico classico è in proposito una matrice inesauribile di queste illusioni, appunto perché è fondato su di una ipotesi naturalistica ed artigiana, in cui la frugalità dei bisogni è funzionale ad una produzione di tipo familiare, in cui effettivamente ideazione ed esecuzione coincidono, ed in cui addirittua persino il conflitto fra città e campagna può essere felicemente superato, perché nulla impedisce di progettare piccole unità produttive familiari in fattorie collegate da una rete di sentieri fioriti e percorse da svelte ed ecologiche biciclette guidate da bonari intagliatori del legno e da simpatici maestri del ferro battuto.

Siamo consapevoli di stare conducendo un discorso molto delicato ed aperto a possibili fraintendimenti, dal momento che il ricorso all'utopismo è stato spesso visto da molti intellettuali comunisti come un positivo rimedio agli eccessi di «realismo» di

piccolo cabotaggio ed alle tendenze all'integrazione subalterna nel sistema che sorgono irresistibili dalla prassi partitica e sindacale, laddove noi vediamo invece in esso una trasfigurazione del sogno statalistico ed assolutistico di normalizzazione universale dei comportamenti. Abbiamo già segnalato che non intendiamo in alcun modo polemizzare con le dimensioni utopiche di «redenzione» presenti in Bloch ed in Benjamin, e vorremmo concludere il nostro ragionamento con una riflessione sulla funzione della prefigurazione utopica nell'economia complessiva del discorso comunista di Marx e di Engels. In proposito, è indubbio che la valorizzazione da essi compiuta della progettazione utopica cui furono contemporanei (e che riprenderemo esplicitamente nei prossimi capitoli) era funzionale ad una polemica nei confronti della teoria borghese della «naturalità» della proprietà privata e dell'economia capitalistica. In questo contesto, essa non era soltanto più che giustificata, ma era anche inserita in un dispositivo teorico apertamente polemico contro la legittimazione del capitalismo in nome della «vera natura umana», cui l'antropologia filosofica marxiana non poteva che opporsi con intransigenza. Nel primo capitolo di questo libro crediamo di aver chiarito che il legittimo sapere storico e biologico sulla natura umana non ha nulla a che vedere né con una legittimazione astorica di una «società naturale» ispirata ai «veri bisogni non artificiali dell'uomo» (concezione a nostro avviso del tutto priva di fondamento), né con una legittimazione sociologica del capitalismo come unico «quadro antropologico» in cui pensare la modernità. Le utopie comuniste antiche e medioevali cui abbiamo accennato nei capitoli precedenti sono necessariamente di tipo religioso e sapienziale, e non possono oltrepassare il triplice orizzonte del ristabilimento della vera saggezza immutabile dell'acropoli, della purificazione del tempio, e della restaurazione della semplice comunità religiosa degli inizi, costituita da poveri e da semplici. È solo con il racconto utopico moderno dal Cinquecento al Settecento, che si costituisce inscindibilmente con il mercantilismo e lo stato assoluto, che nasce il vero e proprio «racconto dello stato», in cui l'industrialismo si maschera da artigianato e l'assolutismo burocratico da anarchismo comunita-

rio. Utilizzando qui una terminologia storiografica volutamente impropria, diremo che il racconto utopico moderno si basa su un uso di «estrema sinistra» del giusnaturalismo e del contrattualismo, nella misura in cui da un lato l'appropriazione comune e non privata dei beni è considerata un diritto naturale inalienabile, e dall'altro l'autorità statale che regge gli ordinamenti utopici è compresa nel patto sociale a tal punto da non sembrare neppure più un'autorità statale, ma una semplice assemblea di vecchi saggi che governano in modo informale, in presenza o meno di un Principe.

Il «censimento» delle soluzioni sociali proposte dagli utopisti moderni resta un'interessantissima palestra per l'immaginario letterario e più in generale per la storia della civiltà nella sua globalità. La parola d'ordine che incita a «cambiare la vita», qui e subito, ha influenzato tutte le correnti, maggioritarie o minoritarie, del comunismo storico novecentesco, dalla costruzione staliniana del socialismo in un solo paese negli anni Trenta fino alle piccole sette della cosiddetta Internazionale situazionista nell'Europa degli anni Sessanta. È prevedibile che l'utopia, sia come genere letterario che come genere filosofico, conquisti uno spazio sempre maggiore nelle storie della filosofia e della cultura, anche perché il moderno assolutismo capitalistico delle multinazionali imperialistiche non è affatto contrario in linea di principio ad una promozione «utopica» dell'immaginario collettivo (simili tendenze sono già visibili nell'estetica postmoderna delle merci che trova nell'industria pubblicitaria la sua base materiale e soprattutto nella fantascienza cinematografica): non appena l'industria capitalistica riesce ad impadronirsi dell'immaginario sociale attraverso l'uso massiccio e pianificato di suoni e di immagini visive, i confini fra il reale e l'immaginario possono essere resi socialmente più flessibili, persino negli apparati ideologici «ufficiali» (già ora nella scuola americana è sparita quasi ogni differenza fra medioevo reale e medioevo inventato, Carlo Magno e Conan il Barbaro, eccetera). Il moderno capitalismo deve effettivamente «cambiare la vita» in modo che la produzione successiva di cicli di prodotti qualitativamente diversi possa essere sempre smaltita e l'obsolescenza possa essere programmata.

Il racconto utopico moderno, nonostante sia quasi sempre impostato su di una soluzione «comunista» del problema della proprietà e su di una proposta egualitaria per i consumi individuali e collettivi (quasi il cento per cento delle utopie esistenti è composto da società integralmente comuniste o al massimo da società basate sulla piccola proprietà contadina o artigianale), non ci sembra dunque una soluzione teorica per la questione del comunismo moderno e del tipo di individualità che dovrebbe corrispondergli. I presupposti «naturalistici» del racconto utopico moderno, uniti all'apologia del lavoro (sia pure unita ad una riduzione fortissima della giornata lavorativa, sei ore per Tommaso Moro, quattro ore per Tommaso Campanella, eccetera), prefigurano un comunismo statalistico dell'amministrazione centralizzata che restaura inevitabilmente lo stato e la sua funzione dominante proprio nella misura in cui a parole se ne propone l'estinzione e la sua sostituzione con una comunità informale pre- o post-statuale. In questo spazio «amministrato» in nome di un'astrazione metafisica ed inverificabile come la «natura» non vediamo alcuna possibilità di pensare lo sviluppo di una libera individualità. L'individuo comunista, infatti, non potrebbe che «conformarsi» ad un modello naturalistico di società comunista che gli preesiste integralmente.

Sul piano dell'analogia storica, infine, il comunismo storico novecentesco, che è stato un comunismo assolutistico e non liberaldemocratico, e lo è stato appunto per una sua fondamentale immaturità storica, non poteva che trovare segrete affinità con lo stato assoluto moderno. Lo stato assoluto moderno ha infatti garantito un precario «feudalesimo di stato» nello stesso momento in cui cercava di togliere la borghesia commerciale alla sua subalternità, così come il comunismo storico novecentesco ha costruito una sorta di precario capitalismo burocratico di stato che tuttavia contestualmente toglieva il potere politico ai borghesi tradizionali per darlo alla classe operaia ed ai suoi rappresentanti. Il primo ha cercato di amministrare, finché ha potuto, l'individualità borghese moderna, compatibilizzandola alla conservazione della società signorile, mentre il secondo ha inevitabilmente «proletarizzato» l'individualità comunista com-

patibilizzandola alla sua base sociale. È questo un ciclo storico chiuso, che ci sembra del tutto insensato cercare di riaprire.

VI
Una quinta figura: libera individualità borghese e ideologia economica
La dialettica storica della modernità fra dipendenza e indipendenza personali
Per una terza analogia storica con l'eclissi del comunismo storico novecentesco

L'individualità borghese moderna è il presupposto logico e storico, e dunque ontologico, della costituzione dialettica della libera individualità comunista. Si tratta di una tesi che sembrerebbe assolutamente ovvia, così che la continua insistenza su di essa potrebbe apparire al lettore pleonastica e maniacale. Se però continuiamo imperterriti a ripetere questa affermazione, è perché sappiamo bene che non è così, e soprattutto non è stato così. Tutta l'alluvionale insistenza sull'«uomo nuovo», sulla necessaria «distruzione del borghese che è in noi», sull'obbligo della proletarizzazione spirituale del vero comunista, sul fatto che i termini di «borghese» e «piccolo-borghese» siano sempre stati sinonimi dell'insulto più infamante, eccetera, rivelano che questa semplice affermazione ontologica è in realtà un mistero nascosto in una stanza chiusa, che non si è voluto peraltro mai aprire, perché se la si fosse aperta si sarebbe visto che la libera individualità comunista è incompatibile con una sua «ammministrazione» centralizzata e statalistica, non importa se in forma più o meno utopica, comunitaria o egualitaria. Tutto ciò non è ovviamente avvenuto per caso. La modalità religiosa della conversione, e della conseguente rigenerazione spirituale integrale, è estremamente più facile e collaudata di quella del superamento consapevole delle determinazioni unilaterali ed astratte della configurazione antropologica precedente. Le classi subalterne si «convertono», per il semplice fatto che la percezione della lo-

ro «differenza» rispetto alle altre è immensamente più facile della coscienza della connessione segreta che le lega invece all'insieme dei rapporti sociali.

La genesi dell'individualità borghese moderna è invece la premessa analogica per rappresentarsi in modo meno mitologico e dilettantistico la soggettività comunista resa possibile dalla modernità stessa. Questa genesi è omologa alla genesi del modo di produzione capitalistico, di cui segue sostanzialmente le modalità, pur trasfigurandole spiritualmente in forme ideologiche della coscienza. Abbiamo già accennato alle tesi contrapposte di Dobb e di Sweezy a proposito della genesi materiale del capitalismo in Europa, e ne presupponiamo la conoscenza nel lettore. In termini molto generali, Dobb insiste particolarmente sui fattori *endogeni* della nascita del capitalismo europeo, attraverso la crisi generalizzata della produzione feudale e delle classi signorili e l'affermazione graduale della borghesia manifatturiera e commerciale, mentre Sweezy, pur riconoscendo largamente l'importanza di questi fattori, ne segnala altri *esogeni*, in particolare la formazione di un mercato mondiale e la funzione del commercio triangolare nell'accumulazione primitiva. Da un punto di vista di ortodossia marxiana, Dobb è indubbiamente più vicino all'analisi fatta da Marx alla fine del primo libro del *Capitale*, ma al di là di queste questioni di tipo filologico ci sembra che egli imposti in modo effettivamente più dialettico la questione dei rapporti fra i fattori interni ed i fattori esterni di un unico fenomeno globale. Entrambi sono necessari, e mentre non ha molto senso elencarli semplicemente in modo scolastico, è utile rilevare che il fattore endogeno prevalente determina la forma specifica in cui interviene il fattore esogeno, così che l'intero è costituito non dalla semplice interazione meccanica dei due, ma dalla loro interconnessione dialettica.

Un esempio si ha appunto nella questione della genesi materialistica della individualità borghese moderna. Da un punto di vista endogeno, essa nasce da un processo di individualizzazione (già sorto come si è visto con il nominalismo medioevale, ed interrotto dalla rifeudalizzazione dopo la peste nera del 1348), per cui ad un certo punto l'*in-dividuo*, cioè il soggetto non ulte-

riormente divisibile, si stacca dall'insieme organico degli *ordines* e dei ceti feudali e signorili, per assumere la piena titolarità della proprietà privata, di cui può finalmente disporre senza il controllo in ultima istanza della corporazione manifatturiera tardomedioevale o della casta nobiliare di origine feudale. Da un punto di vista esogeno, essa nasce dopo il 1492 e la scoperta dell'America, dall'esclusione del selvaggio e del pagano dalla tutela giuridica della piena proprietà individuale, riservata al cristianesimo, così che il selvaggio può essere legalmente espropriato senza violare le norme interne della morale e della legalità. Il processo endogeno di progressiva individualizzazione e quello esogeno di espropriazione dell'indigeno e del pagano sono dunque una ed una sola cosa, che costituisce inscindibilmente la dialettica della proprietà privata moderna.

Una vera e propria «leggenda filosofica» di tipo apologetico rende difficile anche agli esperti il riconoscimento del carattere artificiale e violento della costituzione endogena della individualità borghese moderna. Nella tradizione classica, seicentesca e settecentesca, l'in-dividualità borghese moderna non appare frutto di una dolorosa operazione chirurgica (per di più compiuta senza anestesia — non c'era allora né stato assistenziale né cassa integrazione), che è consistita in una vera *resecazione* dell'individuo dai grandi insiemi sociali tardomedioevali garantiti in qualche modo da Dio. Abbiamo già notato come la specificità del diritto naturale moderno rispetto a quello cristiano-medioevale non sta tanto nell'autonomia della nozione di «natura umana», che può essere pensata ormai indipendentemente dall'analogia con il «microcosmo» divino, ancora presente nel neoplatonismo rinascimentale, quanto nel fatto che il soggetto titolare dei diritti naturali è ormai il singolo in-dividuo resecato da insiemi più vasti. Il borghese che si autonomizza dai ceti feudali e signorili pensa naturalmente se stesso in prima istanza come *homo oeconomicus*, soggettività calcolante di profitti e di perdite la cui somma complessiva non può che garantire una grande armonia sociale complessiva. Il capitalismo non farebbe dunque che «liberare» una natura umana guidata dall'interesse eco-

nomico da un involucro corporativo-feudale che la opprime, la soffoca e la schiaccia.

Nulla di più falso. Non esiste e non è mai esistita una «natura umana» mossa dall'interesse economico. Tutta la ricchissima produzione dell'antropologia economica comparata lo ha accertato in modo convincente. L'indipendenza dell'individuo borghese moderno è il frutto di un'operazione artificiale, che si compie peraltro in modo complesso e travagliato dentro il teatro barocco dell'assolutismo regio seicentesco e del dispotismo illuminato settecentesco. Nella Francia del Seicento il fallimento storico dei cosiddetti borghesi-gentiluomini e la loro incapacità ad affermarsi come classe in una società in cui il potere politico era ancora saldamente in mano ai nobili porta ad un ripiegamento intimistico nell'interiorità e ad una svalutazione esplicita del valore «mondano» dei rapporti sociali (emblematico il caso di Pascal). Lo stesso assolutismo, con la sua mania di calcolare, registrare, quantificare, livellare ogni cosa, promuove la nuova visione del mondo meccanicistica e quantitativa (che non è dunque soltanto «borghese», come viene spesso superficialmente affermato anche da parte marxista). La grande «rappresentazione» dell'età barocca, in cui tutti i gruppi sociali trovano per l'ultima volta un ruolo gerarchicamente stabile e fisso ed in cui però anche gli «ultimi» hanno diritto alla visibilità, sia pure subalterna, è anche l'estrema messa in scena di un dispositivo simbolico che vuole allontare ed esorcizzare la resecazione dell'individuo dalle sue comunità «naturali» di appartenenza. Questa resecazione, infatti, ha bisogno di una *territorializzazione*, di un insediamento stabile e sicuro, in una parola di una *proprietà* che sia però anche giuridicamente stabile, e che non sia sempre revocabile secondo il capriccio di un imperatore romano adirato, di un sultano turco capriccioso o di un nobile che può in qualunque momento far bastonare dai suoi bravacci il borghese insolente (e si rifletta al fatto che la prima grande esperienza di Voltaire fu una solenne bastonatura, seguita da un esilio in Inghilterra). L'individualità borghese ha dunque bisogno di una proprietà non solo per territorializzarsi saldamente, ma anche e soprattutto per potersi pensare come sovranità civile nei confronti di uno

stato dispotico e di una gerarchia «organica» di ceti. Lo stesso capitalismo è pensato utopisticamente come pura rete di relazioni economiche in cui lo stato è ridotto al minimo, ed in cui il tessuto dello scambio sostituisce addirittura la necessità coattiva della legge. Il mondo borghese degli interessi economici può così sostituirsi al mondo feudale delle passioni politiche e religiose. Questo capitalismo ideale non è dunque soltanto utopico, ma è anche «indolore». L'individualità borghese si costituisce dunque endogenamente come processo di privatizzazione necessariamente atomistica, in cui egoismo ed altruismo non sono neppure visti come polarità opposte, ma come momenti successivi di uno stesso processo (e non è allora un caso che nel Seicento prevalga la sottolineatura dell'egoismo, come in Hobbes, mentre il Settecento può permettersi invece un'antropologia altruistica, come nei moralisti inglesi e scozzesi ed in Smith). In realtà il borghese, una volta saldamente insediato nella sua proprietà giuridicamente tutelata da un contratto sociale favorevole, può permettersi un'autorappresentazione benevola ed altruistica. Le cicatrici della dolorosa resecazione seicentesca da Dio e dalle comunità naturali sono ormai rimarginate, e può cominciare allora una seconda ondata di operazioni chirurgiche e di resecazioni sanguinose, mirata a creare l'artificiale *homo oeconomicus* anche fra i semplici lavoratori, gli artigiani, gli operai. Lo storico inglese Edward P. Thompson, i cui lavori non cessano di illuminarci sulla reale costituzione storica di una figura fittizia ed artificiale come lo *homo oeconomicus*, e che può essere letto con profitto in parallelo con le opere di Foucault sul disciplinamento sociale coattivo, ha chiarito con innumerevoli esempi concreti come la «coscienza comune» delle forme di vita dei lavoratori e degli artigiani precapitalistici dovette essere violentemente distrutta perché potesse emergerne non solo il borghese imprenditore moderno, ma lo stesso operaio di fabbrica della prima rivoluzione industriale.

In stretta connessione con la costituzione endogena dell'individualità borghese-capitalistica si realizza la sua contestuale integrazione organica, la formazione esogena del pioniere colonialista che parte per la crociata della «occidentalizzazione» del

mondo. Non si tratta qui ovviamente di esorcizzare virtuosamente questa occidentalizzazione con un'insensata apologia delle comunità cannibaliche precolombiane, con fantomatici sviluppi «autocentrati» che non potrebbero praticamente sboccare altrimenti se non in società alla Pol Pot ed alla Enver Hoxha, e con descrizioni nostalgiche delle calde comunità precapitalistiche di sopravvivenza di Rio de Janeiro o di Calcutta. Questa occidentalizzazione ha ormai avuto luogo, e si tratta di vedere se essa sia suscettibile di una radicale trasformazione in senso postborghese, postcapitalistico e precomunista, piuttosto che di intrattenere sensi di colpa di tipo religioso sul fatto che essa è avvenuta. È stato fatto giustamente notare che il lato più insoddisfacente delle tante contro-celebrazioni colombiane del 1992 sta nella contrapposizione alla retorica celebrativa di un evento che ha trasformato il pianeta di un non meglio definito senso di colpa per le crudeltà che quell'evento stesso ha comportato. Non ci si può rifiutare di visitare il Colosseo perché vi venivano martirizzati i primi cristiani. Ha invece un senso ben preciso, al di là dell'oscillazione pendolare fra la retorica della scoperta dell'America e le lamentazioni per le violenze compiute, *capire* dove esattamente si situa la componente «esogena» della scoperta nella costituzione genealogica dell'individualità borghese moderna. Pentirsi di quanto hanno fatto i *conquistadores* non serve più a niente, mentre serve invece moltissimo prendere atto del fatto che il borghese europeo ha realizzato a partire dal Cinquecento una *doppia* esclusione *dalla* proprietà privata che rivendicava filosoficamente e giuridicamente per se stesso, quella dei lavoratori «interni» proletarizzati e ridotti a forza-lavoro astrattamente semplice, e quella degli indigeni «esterni» per cui la «proprietà comune» era vista come un segno di barbarie da superare con l'incivilimento forzato. Riteniamo da tempo che il nesso fra incivilimento dei costumi e privatizzazione delle proprietà, ben noto peraltro a tutti gli storici seri, sia un «dato di cultura» largamente ignoto al grande pubblico (in parallelo, peraltro, all'ancor più scandalosa ignoranza sulla natura comunista della predicazione del Gesù storico). Nello stesso tempo, il nesso essenziale fra civiltà e proprietà, vero e proprio codice genetico del-

l'occidentalizzazione del mondo, è stato sapientemente occultato grazie al mantenimento della cornice simbolica del cristianesimo, che pure era nato sulla base di una protesta messianico-egualitaria contro le scandalose diseguaglianze del mondo schiavistico antico.

Dopo il 1492 gli indiani d'America furono massacrati, asserviti, convertiti. Essi erano certo pagani, idolatri, ma forse per questo si potevano prendere le loro terre? Per questo, bisognava decidere se il peccato, o l'idolatria, poteva impedire la proprietà, o il potere politico (ed è interessante che nel lessico politico cinquecentesco il termine latino *dominium* indicava sia l'attitudine ad essere proprietario sia il potere politico). In altre parole: la proprietà è qualcosa di intrinseco ad ogni uomo in quanto è semplicemente uomo? È interessante che il potere e la proprietà (cioè il *dominium*) sono pensati come qualcosa che attiene all'individuo umano in quanto soggetto titolare di diritti, e nei fatti di diritti privati. L'individuo accede dunque alla propria individualità non in quanto generico essere umano non ulteriormente divisibile (l'in-dividuo, appunto), ma in quanto titolare di diritti privati. Per essere titolare di diritti privati, però, bisognava rinunciare alla proprietà comune. Invece di dire (come lo faceva ancora il vecchio diritto naturale cristiano medioevale) che lo stato è un fatto naturale come la famiglia, una triste necessità causata dal peccato originale e dalla malvagità umana, un potere dato da Dio direttamente al principe, oppure un insieme organico di corporazioni, di ordini e di città, si dirà che esso emana (con una delega le cui modalità possono essere concretamente molto diverse) dalla volontà originaria dei soggetti di diritto, depositari ultimi della fonte della sovranità.

L'individualità borghese moderna nasce dunque da un processo giuridico di *esproprio* di tutte le forme di convivenza e di proprietà comune del suolo e dei beni che non si prestavano a costituire dei soggetti di «diritto eguale», l'eguale diritto alla proprietà privata capitalistica. In questo senso, ed è bene sottolineare tale fatto anche se va contro abitudini mentali ben consolidate, il capitalismo è impregnato di un'ideologia profondamente *egualitaria*, anche se ovviamente l'eguaglianza si manifesta in

esso esclusivamente nella forma della titolarità astratta al diritto eguale di possibile accesso alla proprietà privata. L'espropriazione, che omogeneizza un campo di pratiche economiche, politiche e sociali possibili, è dunque sia endogena che esogena, e colpisce i contadini degli *open fields* come gli artigiani della filatura, i selvaggi americani come i tessitori del Bengala.

Il giacobinismo rivoluzionario del Settecento, che trova in Massimiliano Robespierre una magnifica figura politica e morale, è a tutti gli effetti il punto più alto del pensiero dell'*eguaglianza*, laddove a nostro avviso il comunismo moderno di origine marxiana non è già più per nulla un pensiero dell'eguaglianza, essendo anzi caratterizzato (come cercheremo di mostrare negli ultimi quattro capitoli di questo studio) dal primato della libertà nella forma specifica della «libera individualità» postborghese e postcapitalistica. Lo spazio dell'eguaglianza è invece pienamente rappresentato dal pensiero e dall'azione di Robespierre, che è costretto a pensare le contraddizioni dialettiche del concetto di eguaglianza sotto il primato della categoria di *virtù politica*, il solo modo per esorcizzare la dinamica dirompente della libera attività economica dei cittadini-borghesi. È allora necessario capire che Marx non è un «successore» di Robespierre nel senso che nel suo comunismo l'eguaglianza politica diventa finalmente eguaglianza sociale, ma soltanto nel senso che con il marxismo si va integralmente *oltre* l'orizzonte dell'eguaglianza in generale, ed il marxismo *non* è dunque filosoficamente un pensiero semplicemente egualitario.

Marx ed Engels tendono ad essere molto severi con Robespierre, anche se ne riconoscono ovviamente i meriti rivoluzionari, perché ritengono di avere già compiutamente risolto i problemi essenziali dell'individuazione dei soggetti del cambiamento, e credono così di poterlo ormai guardare «dall'alto in basso». Essi sono in questo allievi di Hegel al cento per cento. Hegel aveva fatto notare che con Robespierre «... dominano ormai i principi astratti della libertà e della sua manifestazione nella volontà soggettiva, la virtù. La virtù deve ora governare contro i molti che, con la loro corruzione e con i loro vecchi interessi, o anche per gli eccessi della libertà e delle passioni, le sono in-

fedeli. Il principio della virtù fu posto come principio supremo da Robespierre, e si può dire che quest'ultimo la prese veramente sul serio. La virtù è qui un principio semplice, e distingue solo quelli che hanno un convincimento da quelli che non l'hanno. Domina perciò il sospetto: ma la virtù, appena diviene sospetta, è già condannata. Inoltre il sapere chi sia sospetto è un sapere immediato. Il sospetto acquista una forza terribile, e conduce al patibolo il monarca, la cui volontà soggettiva era appunto la coscienza cattolico-religiosa. Dominano così, ora, la virtù e il terrore. Infatti questa virtù soggettiva, che governa solo in base al convincimento, porta con sé la più terribile tirannia. Essa esercita il suo potere senza forme legali, e la pena che infligge è egualmente semplice: la morte».

È noto che questa classica critica hegeliana a Robespierre non è certo rimasta nel cassetto, ma è servita da traccia filosofica fondamentale per tutte le critiche novecentesche sofisticate al comunismo, in primo luogo a quella insuperabilmente svolta da Merleau-Ponty in *Umanesimo e Terrore*. È invece meno noto il fatto che questa critica (che nel suo accostamento di virtù e terrore dialettizza ciò che a suo tempo invece Montesquieu aveva separato come diversi principi di legittimazione della democrazia e del dispotismo), che ha conosciuto varie forme di *revival* nella letteratura politica antirussoiana di polemica contro la «democrazia totalitaria», fu nell'essenziale accolta sia da Marx che da Engels. Engels sostiene letteralmente che «la libertà politica è un simulacro ed il peggior tipo di schiavitù possibile. Lo stesso avviene per l'eguaglianza politica, ed è per questo che si riduce in pezzi la democrazia, insieme a tutte le possibili forme di governo. Questa forma ipocrita non riesce a sussistere, e la contraddizione che nasconde deve apparire allo scoperto: o una vera e propria schiavitù, e questo significa un dispotismo che non si traveste neppure, oppure una autentica libertà unita ad un'autentica eguaglianza, e questo significa il comunismo. La rivoluzione francese ha prodotto questi due elementi: Napoleone ha instaurato il primo, Babeuf il secondo». In realtà, la rivoluzione borghese aveva creato non solo ideologicamente, ma anche praticamente, una sorta di «atomizzazione» egualitaria ideale

nella società francese, di cui Robespierre con la sua democrazia pure diventò il protagonista ideale. Dopo aver spezzato i vincoli feudali, il contadino parcellare era divenuto il proprietario esclusivo della terra che le sue braccia erano capaci di lavorare. Il piccolo contadino ed artigiano, che sulla *sua* terra e nella *sua* casa è *libero*, è anche *eguale* al suo vicino parcellare. Per usare la formula proprietaria dell'anarchismo, non ha né Dio né Padrone, o meglio né dio né padrone. Nei fatti, tuttavia, gli scambi e la produzione economica rovineranno questo diritto individuale fondato su concezioni apparentemente antico-romane, e distruggeranno anche questa democrazia egualitaria. Invano dunque Robespierre cercherà di mantenere con il terrore politico questo ordine egualitario con l'aiuto del potere dello stato, e questo fa a nostro avviso del giacobinismo il vero erede dell'utopia classica, che come abbiamo segnalato nel capitolo precedente fu sempre concettualmente statalistica. Il giovane Marx scrive a questo proposito il 7 agosto del 1844: «Il periodo classico dell'intelligenza *politica* è la Rivoluzione Francese. Anziché vedere nel principio statale la fonte dei mali sociali, gli eroi della rivoluzione vedevano nei mali sociali la fonte dei mali politici. In questo modo Robespierre vede nell'eccesso di povertà e di ricchezza un semplice ostacolo alla *democrazia pura*. Egli vuole instaurare una frugalità di tipo spartano. Il principio della politica è la volontà. Più lo spirito politico è unilaterale, più crede all'*onnipotenza* della volontà, sia dell'individuo che dello stato».

Nonostante la nostra esplicita avversione per le citazioni, abbiamo voluto qui citare il giovane Marx per segnalare come Marx, che da un lato si trova in una fase «anarchica» e fortemente antistatuale della sua evoluzione politica (sono gli anni della sua resa dei conti con le concezioni statalistiche di Hegel), dall'altro recepisce quasi integralmente la logica della critica di Hegel a Robespierre. Diremo di più: la critica di Marx a Robespierre è *eguale* a quella di Hegel, nella forma e nel contenuto, e questo non può essere casuale. Come Hegel, Marx ritiene che tutto ciò che è reale è razionale, e che dunque la razionalità egualitaria, virtuosa e frugale di Robespierre non poteva che essere quella che è stata. È stato rilevato che sia nei giacobini che in Rousseau

la miseria e la ricchezza sono viste non come i due poli di un processo di accumulazione, ma come la ripartizione *ingiusta* di una massa *statica* di merci. Nello stesso tempo, c'era nell'ideologia giacobina qualcosa che non poteva essere accolto dalla borghesia, nonostante il riconoscimento robespierrista della legittimità della proprietà stessa, ed è bene capire dove stia esattamente questo *qualcosa*, che non è né borghese né piccolo-borghese, ma che è a nostro avviso assolutamente «popolare». I decreti politici del ventoso, al di là della prospettiva e delle intenzioni dei loro promotori, non per l'espropriazione dei beni, ma per il modo della loro distribuzione, nascondevano un'insidia veramente sovvertitrice dell'ideologia giuridica della proprietà borghese. La concessione della proprietà ai *patrioti indigenti* avrebbe infatti dato un *nuovo* fondamento giuridico alla proprietà, che non solo non era più il diritto divino o di nascita, ma non era più nemmeno il lavoro inteso nel senso di Locke, la capacità personale, lo spirito imprenditoriale, il senso «privato» di iniziativa. Titolo d'acquisto sarebbe stato il *patriottismo*, nel senso che Rousseau aveva dato al termine di «religione civile» (e che il comunismo storico novecentesco chiamò poi coscienza ideologica, coscienza di classe, uomo nuovo, eccetera), o come si espresse a suo tempo Jaurès, l'esercizio rigoroso dell'azione politica e nazionale, in una parola il merito civico. E questo nuovo titolo, questa nuova fonte, era di tale natura, che doveva inevitabilmente fare premio, cioè prevalere, su tutti i titoli antichi. Si trattava infatti di un vero e proprio *accesso politico alla proprietà*, e ciò non è né borghese né piccolo-borghese, come abbiamo rilevato in precedenza. Ma il riconoscimento della possibilità di un accesso politico alla proprietà è anche ovviamente incompatibile con la concezione atomistica della individualità. L'accesso politico alla proprietà è relazionale, e svela con palese evidenza la falsità delle ipotesi puramente «naturalistiche» del diritto alla proprietà basato su di una robinsoniana «iniziativa lavorativa originaria».

L'ideologia giacobina è dunque il luogo strutturale di una contraddizione dialettica oggettivamente insuperabile, che non può pertanto dare luogo ad una «sintesi» stabile e convincente. Da un lato, la resecazione dell'individualità borghese e piccolo-

borghese moderna dagli insiemi organicistici delle comunità signorili e feudali permette lo sviluppo ideologico del lavoratore libero e del contadino parcellare. Dall'altro, la nuova ideologia della virtù politica, del patriottismo e della cittadinanza frugale permette una risocializzazione comunitaria dell'individualità che si era appena trovata atomizzata. Questo nuovo «contratto sociale» non consente mediazioni di alcun genere, né di tipo sindacale (ed ecco perché i giacobini non trovarono nulla da eccepire alla legge Le Chapelier votata il 14 giugno 1791, che in nome della libertà del lavoro vietava coalizioni e scioperi), né di tipo partitico (ed infatti nell'ideologia giacobina, che è quella dell'adesione diretta alla legge universale ed astratta, non vi è il minimo spazio per il riconoscimento e la legittimazione giuridica dei partiti, che vengono semplicemente liquidati come «fazioni»). L'ideologia giacobina è dunque in un certo senso «perfetta», cioè compiuta e completa, nella sua rigidità ed astratta coerenza, ed è allora improprio l'uso allargato del termine «giacobinismo» per connotare un idealtipo di statalismo accentratore o addirittura di utilizzo della violenza politica. Il giacobinismo è qualcosa di estremamente determinato, e Robespierre è un eroe irripetibile.

La sconfitta storica del giacobinismo si presta allora ad una terza analogia storica con la caduta del comunismo storico novecentesco, che vorremmo qui avanzare concludendo così la prima parte di questo libro. Si sono finora suggerite due analogie storiche, in nome rispettivamente della *incapacità* soggettiva e della *immaturità* oggettiva. Da un lato, l'aristocrazia schiavistica romana mostrò una specifica incapacità politica nel riuscire a controllare le contraddizioni del mondo antico, che ci ha irresistibilmente ricordato la sbalorditiva incapacità della classe dirigente del socialismo reale, la *nomenklatura* burocratica dei partiti comunisti. Dall'altro, la rifeudalizzazione che seguì il mancato decollo del capitalismo commerciale medioevale rimanda anch'essa analogicamente ad una comune immaturità globale delle condizioni sociali necessarie ad una vera evoluzione complessiva, che ha parallelamente impedito sia ai comuni medioevali italiani sia agli stati ad economia pianificata ed a proprietà statale-

dei mezzi di produzione di uscire dal quadro sociale complessivo in cui erano inseriti (feudale per i primi, capitalistico per i secondi).

Nel caso della caduta del giacobinismo, invece, vorremmo suggerire la comune necessità di non insistere oltre una certa misura sull'autocritica e sul «pentimento», comprendendo invece che c'è stata una ferrea logica strutturale che spiega il 1794 giacobino ed il 1991 comunista, e che è dunque assai più utile «ricominciare» su altre basi piuttosto che stracciarsi le vesti e strapparsi i capelli, o addirittura accettare il tipo di diagnosi critica proposto dai nemici dei due progetti, giacobino e comunista. Naturalmente, da un punto di vista estetico e morale un abisso separa il grande Massimiliano Robespierre, che accetta la sua sconfitta in silenzio e paga di persona, dal ridicolo Michail Gorbaciov, che si ricicla velocemente come guitto e buffone di corte di potenti politici stranieri, infangando con una encomiabile (ma anche inconsapevole) voluttà di autoannientamento gli stessi «valori» in nome dei quali era giunto al potere. Questa osservazione plutarchea è ovviamente la prima che salta irresistibilmente agli occhi, anche se non bisogna dimenticare che il «trasformismo» in questi casi è la regola, non certo l'eccezione (lo stesso Napoleone Bonaparte, per non parlare del poliziotto Fouché, veniva da una leva militare patriottica ultragiacobina, ed era addirittura considerato un «robespierrista»). Il «trasformismo» ci segnala ancora una volta che ciò che veramente conta non è la volontà pura soggettivamente disinteressata, ma l'inesorabile funzionamento anonimo delle grandi strutture dei modi di produzione.

In una sede inevitabilmente non scientifica, in cui il passato diventa innocuo oggetto di libera conversazione non sorvegliata fra amici, si potrà ovviamente rilevare che Robespierre non avrebbe dovuto crearsi tanti nemici contemporaneamente, unificando contro di sé sia i sanculotti di Hébert sia la «nuova borghesia» di Danton, e che il comunismo storico novecentesco non avrebbe dovuto lasciarsi scappare dopo il 1956 l'occasione di rinnovarsi radicalmente. Tutto questo è inutile, anche se simili esercitazioni del tutto non scientifiche servono almeno a sugge-

rire che nella storia ci sono sempre possibili «alternative» in cui intervenire con l'azione politica consapevole. Il giacobinismo ha «rappresentato» fino in fondo le contraddizioni oggettivamente contenute nell'emersione dello *homo oeconomicus*, e non ha pertanto nessun senso continuare a ripetere che Marx «supera» Robespierre, come se gli fosse appunto filosoficamente «superiore». In stretta analogia con la caduta del comunismo storico novecentesco nel 1991, la sconfitta del giacobinismo nel 1794 esprime la comune tragica inadeguatezza dell'orizzonte dell'*eguaglianza* a dar vita ad una società capace di resistere a sfide sociali e culturali gigantesche. Nell'analisi del comunismo amministrativo della distribuzione proposto dal racconto utopico moderno abbiamo già rilevato che l'eguagliamento dei sudditi-cittadini è soltanto l'orizzonte dello stato mercantilistico assoluto, che sotto l'apparenza del perseguimento della «pienezza dei tempi» vuole in realtà «fermare il tempo», regolarlo e sottometterlo, incarnando così quella pulsione segreta all'esorcizzazione della morte fisica degli individui che si crede di poter sublimare in un Ordine dell'Essere sottratto alla dissoluzione dello scorrere del tempo stesso. Sulla base del pensiero di Rousseau, ma utilizzando anche altri apporti illuministici settecenteschi insieme con l'eredità classica di Plutarco e di Caio Gracco, il giacobinismo spinge all'estremo limite il paradigma dell'eguaglianza, ed è allora ingeneroso criticarlo nel modo di Hegel e del giovane Marx.

Ritenendo di avere sfruttato al massimo le possibilità offerte dall'analogia storica, crediamo di dover abbandonare ora questo terreno tanto fecondo e ricco di stimoli, per interrogare in modo più diretto il problema del rapporto fra comunismo ed individualità moderna. Una simile interrogazione deve anch'essa essere storica, e non può che essere rivolta all'analisi degli ultimi duecento anni della nostra storia, che hanno visto in inscindibile rapporto con lo sviluppo capitalistico le proposte alternative di riorganizzazione comunista della società. È bene però prima di passare definitivamente a questa analisi ritornare ancora una volta su Marx, o meglio sul suo codice filosofico di base. Rinunciando coscientemente al metodo della citazione, ritenia-

mo che si possa ancora scoprire qualcosa di nuovo, non appena si abbandonino le tradizionali vie battute da una marxologia ormai più che centenaria, per affrontare le «premesse metafisiche» del comunismo moderno, di cui Marx resta l'indiscusso anche se non esclusivo fondatore.

VII
Intermezzo filosofico: le tre concezioni del comunismo in Marx
Il discorso della comunità, il discorso della classe, il discorso della individualità integrale

Lo studio specialistico del pensiero di Marx non può essere paragonato a quello di nessun altro autore, antico o moderno che sia. Il sovraccarico di passioni e di fraintendimenti che grava su Marx è tale da provocare situazioni assolutamente paradossali. È infatti impossibile che si crei una situazione per cui un esperto di Platone non sappia che quest'ultimo ha sostenuto una teoria delle idee ed un esperto di Einstein ignori che questo grande fisico ha elaborato una teoria della relatività. È invece normale che questioni assolutamente elementari di filologia e storia del marxismo restino oscure non solo a persone di media cultura, ma persino ad «esperti professionali» di Marx. Provare per credere. Il novantacinque per cento degli «esperti» di marxismo vi dirà che in Marx la libertà è meno importante dell'eguaglianza, che Marx era per il collettivismo contro l'individualismo, e che egli era infine per la proprietà comune e contro la proprietà individuale. Tutte e tre le affermazioni sono sbagliate, radicalmente sbagliate. In realtà è vero il contrario. Limitiamoci qui a soltanto due citazioni, scelte intenzionalmente nelle opere del Marx maturo, dal momento che l'assolutizzazione delle citazioni del giovane Marx è un esempio di disonestà scientifica, perché non c'è nulla di peggio di negare ad un cinquantenne il diritto di integrare, correggere e migliorare le affermazioni fatte nel periodo dell'apprendistato. Scrive Marx nei *Grundrisse*: «I rapporti di *dipendenza personale* (all'inizio su una base del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto ed in punti iso-

lati. L'*indipendenza personale* fondata sulla dipendenza materiale è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità. La *libera individualità*, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, costituisce il terzo stadio. Il secondo crea le condizioni del terzo». Scrive Marx nel *Capitale* (nel primo libro che fu anche l'ultimo pubblicato nel corso della sua vita): «Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalistica*, sono la prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la negazione della negazione. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la *proprietà individuale* fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla *cooperazione* e sul *possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione* prodotti dal lavoro stesso».

La libera individualità non è dunque una finzione piccoloborghese rivolta al rifiuto del caldo abbraccio del partito proletario, ma è il presupposto antropologico ed ontologico del comunismo, almeno secondo Marx. Sempre secondo Marx, il comunismo non sarà caratterizato dalla proprietà comune, ma dalla proprietà individuale. La proprietà individuale è infatti l'altra faccia del possesso collettivo, la sua specificazione e determinazione. Il possesso è l'esercizio ed il controllo di fatto comune dei mezzi di produzione e dell'uso delle risorse naturali. La proprietà è invece il riconoscimento consapevole e reciproco che ciò che è comune mi è anche proprio, è anche mio, lo posso usare per i miei fini, per realizzare le mie capacità, i miei bisogni ed i miei desideri *individuali*, realizzando così ciò che mi differenzia da qualsiasi altro. È infatti da notare che Marx non parla mai della proprietà privata capitalistica come proprietà individuale, dal momento che essa è la negazione dell'individualità, è la proprietà di nessuno. In essa gli individui non ci sono, ed al posto degli individui ci sono le *persone*, che nel linguaggio di Marx so-

no «maschere di carattere» (Charaktermaske) delle cose. Il termine «individuale» presuppone invece l'avvenuta socialità, il riconoscimento dell'interdipendenza reciproca e della produttività comune del lavoro associato. Ma è lo sviluppo dell'individualità la finalità del riconoscimento della comunanza, non viceversa.

L'individualismo cui Marx fa esplicitamente riferimento non è quello che sta alla base del processo di resecazione *dalla* comunità preesistente, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente. Questo è appunto l'individualismo capitalistico, che Marx chiama con termine e nostro avviso molto appropriato *indifferenzialismo*. Più esattamente Marx dice che «... la mutua e generale dipendenza degli individui reciprocamente *indifferenti* costituisce il loro *nesso sociale*. Questo nesso sociale è espresso nel valore di scambio», e ciò fa sì che «... gli individui sono sussunti alla produzione sociale, la quale esiste come un fatto a loro estraneo; ma la produzione sociale *non* è sussunta agli individui e da essa controllata come loro patrimonio comune». Esaminando i rapporti precapitalistici Marx aveva rilevato che gli individui entrano in relazione reciproca — a causa della forma dei rapporti personali — solo «come individui in una certa determinazione, come signore feudale e vassallo, come proprietario fondiario o servo della gleba, o ancora come membri di una casta o di una corporazione». Viceversa, nel rapporto monetario capitalistico «... i vincoli di dipendenza personale, le differenze di sangue, di educazione, ecc., in effetti sono saltati, sono spezzati (i vincoli personali si presentano per lo meno tutti come rapporti fra *persone*); e gli individui sembrano entrare in contatto reciproco libero ed indipendente (questa indipendenza che in se stessa è soltanto ed andrebbe detta più esattamente *indifferenza*) e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle condizioni di esistenza nelle quali questi individui entrano in contatto». Ma tali condizioni sono indipendenti ed incontrollabili da parte degli individui, ai quali appaiono non tanto prodotte dalla società, ma come condizioni di *natura*. Ciò che nelle età precapitalistiche appare come una limitazione *personale* dell'individuo, si presenta nel modo di produzione capitalistico come una «... limitazione *materiale* dell'individuo da

parte di rapporti che sono indipendenti da lui e poggiano su se stessi». Se «... il singolo può casualmente farla finita con essi, la massa di coloro che ne sono dominati no, giacché il loro semplice sussistere esprime la subordinazione necessaria degli individui ai rapporti stessi».

Gli «individui di una classe» non possono superare in massa tali rapporti di produzione senza *sopprimerli*. Con la definitiva affermazione dei rapporti di dipendenza materiali, l'insieme delle relazioni sociali, per Marx, «... si contrappone autonomamente agli individui apparentemente indipendenti», poiché sono diventate «autonome rispetto a loro stessi». Mentre prima gli individui erano dipendenti l'uno dall'altro su base personale, ora sono dominati da *astrazioni*. E la massima astrazione borghese, camuffata dietro l'*idea*, è il valore di scambio: «Tanto poco sono i rapporti puramente individuali quelli che si esprimono nel rapporto tra compratore e venditore, che questi due entrano in tale rapporto solo in quanto il loro lavoro individuale è negato, diventa cioè lavoro di *nessun individuo*, diventa denaro. E come è sciocco dunque intendere questi caratteri — dal punto di vista economico, borghesi — del compratore e del venditore come *forme sociali eterne dell'individualità umana*, altrettanto sbagliato è piangerli come *abolizione dell'individualità*».

Marx connota dunque con i due termini di «indifferenza» e di «estraneità» (per cui a rigore la forma di alienazione chiamata «estraneazione» è in realtà una forma ontologica di indifferentismo, e l'astrazione reale è un'indifferenza generalizzata, sociale, alle differenze individuali) l'individualismo capitalistico. Ma questa indifferenza e questa estraneità sono preferibili sia alla mancanza di relazioni sia a relazioni soltanto locali, fondate su «... rapporti naturali di consanguineità o di signoria e servitù». In breve, e su questo punto Marx trova un'espressione molto incisiva, «gli individui non possono subordinare a sé i loro nessi sociali prima di averli creati». E contemporaneamente «... è anche insulso pensare quel nesso soltanto *materiale* come un nesso *naturale*, inscindibile dalla *natura dell'individualità* e ad essa immanente. Esso invece ne è il prodotto. È un prodotto storico». Apparentemente l'individuo precapitalista «si presenta in

tutta la sua pienezza» non solo perché non ha ancora sviluppato la *potenzialità* delle sue relazioni, ma anche perché questa pienezza di relazioni» non se l'è ancora contrapposta come forze e rapporti sociali a lui indipendenti». E se è ridicolo «volgersi indietro a quella pienezza originaria», nella presunzione della sua restaurazione, ancor più tragico è assistere o contribuire a quel completo svuotamento che di quella arcaica pienezza realizza l'attuale modo di produzione: «... al di là dell'opposizione a quel punto di vista romantico quello borghese non è mai pervenuto, e perciò esso l'accompagnerà come opposizione legittima fino alla sua morte beata». È da notare che tutta l'opera di Marx è tesa a confutare l'ideologia astorica borghese che assolutizza l'individualità di una data epoca e di un determinato modo di produzione nella realizzazione della libertà individuale in quanto tale. L'esistenza di una libera individualità viene così ipostatizzata nella sfera della produzione e dello scambio, nello scontro concorrenziale fra *individui emancipati*. È interessante, ed è anzi questo il punto essenziale del nostro discorso, che la *sinistra storica* non è che l'altra faccia speculare dell'*ideologia borghese* classica. Per l'ideologia borghese tradizionale l'eliminazione della libera concorrenza abolisce contemporaneamente l'individuo *tout court*, mentre per la sinistra storica l'individuo realizza se stesso subordinandosi all'interesse collettivo. Sia per l'una che per l'altra vale questa considerazione di Marx diretta ai proudhoniani: «Questo genere di libertà individuale è perciò al tempo stesso la più completa soppressione di ogni libertà individuale e il completo soggiogamento dell'individualità alle condizioni sociali, che assumono la forma di poteri oggettivi, anzi di oggetti prepotenti... sviluppare ciò che la libera concorrenza è costituisce l'unica risposta razionale sia ai profeti della *middle-class* che la osannano, sia ai socialisti che la maledicono». La nuova individualità, ricca di bisogni e «dotata di aspirazioni universali nella produzione non meno che nel consumo», si riferisce al lavoro non più nei termini della maledizione calvinista da accettare, ma nella dimensione dello «sviluppo integrale» dell'attività individuale, per cui «al bisogno *naturale* è subentrato un bisogno *storicamente prodotto*». Per finire, Marx sintetizza

così le forme storiche dell'individualità precapitalistica, capitalistica e postcapitalistica: «Quella *naturale* è la connessione di individui nell'ambito di determinati e limitati rapporti di produzione. Gli *individui universalmente sviluppati*... non sono un prodotto della natura bensì della storia. Il grado e l'universalità dello sviluppo della capacità in cui questa individualità diventa possibile, presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio».

Abbiamo tratto tutte queste citazioni dai *Grundrisse*, con la sola eccezione di una, tratta da *Per la critica dell'economica politica*. Opere scelte rigorosamente nella produzione del Marx maturo. La citatologia marxiana non ci interessa per nulla, ma qui era necessario mostrare in qualche modo che l'intero progetto antropologico di Marx si organizza e si struttura intorno ad una nozione di *libera individualità* come simultanea risposta sia al sistema dell'*indifferenza* sia al sistema della *subordinazione*. Alla subordinazione precapitalistica, da Marx impropriamente definita «naturale» (e di qui nasceranno gravi equivoci), il mondo borghese contrappone un'astratta indifferenza, e la differenza comunista si definisce in termini di libera individualità.

Il discorso filosofico del comunismo moderno è dunque un paradigma della libera individualità, e si tratta allora di capire in che senso questa dimensione può dar luogo ad una «integralità». In altre parole, che significa esattamente che la libera individualità è anche e soprattutto una individualità integrale? Torneremo più avanti su questo delicato problema. È bene invece rilevare per ora che il silenzio e la reticenza praticati per più di un secolo sulla natura «individuale» dell'antropologia filosofica di Marx non sono stati casuali, e devono essere spiegati in base a due ordini di ragioni, di tipo interno ed esterno. Dal punto di vista esterno, è evidente che un discorso teoricamente «individualistico», che doveva però essere incorporato come ideologia di legittimazione e di mobilitazione in pratiche politiche e sindacali fortemente «collettivistiche», non poteva che subire un'integrale metamorfosi (e ci soffermeremo su questo aspetto cruciale della storia del marxismo e del comunismo in particolare nel nono capitolo di questo libro). Le ragioni «esterne», tuttavia, non-

sono sufficienti a spiegare questo fraintendimento radicale della questione.

Da un punto di vista più interno al paradigma teorico originale di Marx, è infatti opportuno osservare che il discorso sulla libera individualità integrale si è sempre accompagnato con due discorsi differenziati, centrati rispettivamente sulla comunità e sulla classe. Comunità, classe ed individualità sono infatti sempre unite inestricabilmente, al punto da poter essere spesso separate soltanto con un esercizio mentale di tipo scolastico. L'intreccio di questi tre discorsi non deve mai far dimenticare la *dominanza specifica* della teoria dell'individualità integrale, anche se la pura affermazione di questa dominanza resta assolutamente astratta, se non si spiega analiticamente in che modo i discorsi della comunità e della classe si articolano su quello della individualità.

Il tema della «comunità» dà luogo in Marx ad uno slittamento semantico significativo nel corso della sua evoluzione scientifica dalle opere della gioventù a quelle della maturità. Il giovane Marx appare terminologicamente prigioniero del tema romantico del recupero della «vera natura» alienatasi in rapporti sociali borghesemente artificiali, mentre nel Marx maturo (come si è visto nelle citazioni riportate in precedenza) i rapporti «naturali» sono ormai poco più di un sinonimo per «rapporti di produzione precapitalistici», non ancora resi del tutto astratti, artificiali ed indifferenti dal progresso della grande produzione industriale moderna di fabbrica. È interessante che i rapporti di produzione precapitalistici vengono definiti «naturali» (sebbene ovviamente Marx sappia molto bene che «naturali» non lo sono affatto!) per il loro carattere concreto e personalizzato, laddove con l'insorgere del nuovo mondo borghese-capitalistico le relazioni fra i soggetti assumono un carattere del tutto reificato, diventando vere e proprie mediazioni di rapporti fra le cose. Non vi è dubbio, però, che le premesse per una confusione semantica, o per meglio dire per un «affollamento semantico» (in cui significati diversi e distinti coesistono in uno spazio ristretto finendo con il mescolarsi), ci sono proprio tutte. In primo luogo, il termine venerando di «persona», che per gli antichi greci si-

gnificava soltanto la maschera teatrale, mentre con il cristianesimo assume il ben diverso e più nobile senso di individualità personale immortale, finisce con l'infilarsi nel discorso con una carica di ambiguità ineliminabile: da un lato i rapporti precapitalistici, «naturali», sono anche specificatamente «personalizzati» perché le gerarchie schiavistiche e feudali non erano ancora indifferenti ed astratte come nel capitalismo; dall'altro, anche i rapporti sociali capitalistici sono «personalizzati», dal momento che Marx dice esplicitamente che le «persone», come «maschere di carattere», continuano a giocare un ruolo nella società borghese (ed è per questo che il «personalismo cristiano» non gode di buona fama presso i marxisti: è inutile difendere in modo magniloquente la «persona» stessa se essa continua ad essere portatrice di categorie economiche capitalistiche!).

In secondo luogo (e questo è ancora più importante del punto precedente), l'uso marxiano del termine «natura», naturale e naturalismo, comporta necessariamente una serie di equivoci, dal momento che la paroletta «natura» non cade in un innocente vuoto semantico, ma finisce con l'occupare uno spazio già sovraffollato, quello della dicotomia fra società naturali e società artificiali, in cui già nel Settecento si era stabilmente insediato il pensiero politico europeo. Mentre Marx, infatti, tende sempre di più a definire i rapporti feudali, precapitalistici, come «naturali» (nel senso di non astratti ed indifferenti come i rapporti capitalistici), il pensiero antifeudale progressista del Settecento aveva invece sistematicamente contrapposto la «naturalità» del paradigma dello stato di natura prefeudale all'«artificialità» dei rapporti feudali stessi. Abbiamo già segnalato come il racconto utopistico moderno utilizzi sistematicamente il paradigma dello stato di natura per criticare l'artificialità del lusso e dei costumi signorili e feudali. Nasce in questo modo una pericolosa sovrapposizione semantica, per cui «naturale» connota in un primo significato i rapporti prefeudali e preschiavistici (assimilati talvolta *tout court* a rapporti presociali e «immediati»), ed in un secondo significato invece i rapporti feudali stessi. Non segnaleremmo questa confusione se essa disturbasse soltanto una classificazione scolastica di concetti (anche se il magistero di Nor-

berto Bobbio è insuperabile nel mostrare che le confusioni terminologiche non sono mai politicamente innocenti!), e non finisse invece con il colpire la stessa nozione di *comunità*, di comunità del genere, di comunità reale.

Il comunismo, infatti, è certamente una comunità. Una comunità di individui sovrani, ben specificati e determinati, ma comunque una comunità. In quanto comunità, il comunismo presenta un tipo di *legame sociale* che non può essere lo stesso, indifferente ed astratto, che connota la società borghese-capitalistica. Si tratta di un legame naturale? Marx risponde indubbiamente di no, dal momento che nella sua nozione moderna di comunismo non si tratta di *ritornare* ad una precedente configurazione naturale originaria, preesistente alla storia, che si dovrebbe in qualche modo restaurare. Il comunismo marxiano non restaura niente, ma produce configurazioni ontologico-sociali assolutamente nuove. Si tratta allora di un legame non-naturale? Marx non è mai del tutto chiaro in proposito, non solo perché civetta con il linguaggio romantico parlando di comunismo come di un compiuto naturalismo, ma perché il contrario di «naturale» è «artificiale», e l'antropologia filosofica marxiana resiste all'ammissione esplicita (e traumatica) del carattere artificiale del comunismo. Da un lato, i bisogni sviluppati e ricchi che connotano la nuova libera individualità comunista non sono ricavati analiticamente per Marx da un concetto aprioristico di «natura umana»; dall'altro, il capitalismo sembra produrre soltanto rapporti «indifferenti» ed «astratti», e non si vede allora bene come sia possibile che da rapporti indifferenti ed astratti possano nascere e svilupparsi nuovi bisogni ricchi in grado di connotare una inedita libera individualità integrale.

L'incertezza concettuale di Marx non è assolutamente casuale. Dopo la rivoluzione francese del 1789 le due determinazioni della libertà e della eguaglianza, che lasciate a se stesse potevano dare luogo ad aporie ed a dicotomie insolubili, erano state connesse e legate insieme dalla terza determinazione della «fraternità», indispensabile per l'armonia dell'insieme. Ma la fraternità non è altro che la comunità, la nuova comunità politica che sostituisce le vecchie comunità artificiali di tipo signorile, feudale,

gerarchico, corporativo. La fraternità è però anche e soprattutto una comunità naturale, così come è naturale il legame fra fratelli, figli degli stessi genitori ed uniti dalla consanguineità. Non è infatti un caso che i rivoluzionari del 1789 non abbiano scelto un'espressione diversa da quella di fraternità (come ad esempio l'epicurea «amicizia», che connota un legame elettivo fra non consanguinei), ma abbiano inteso espressamente segnalare il carattere *naturale* della *comunità politica*. I cittadini sono come fratelli, la patria è la loro madre. Anche il comunismo, però, è una comunità politica, che recependo integralmente il trinomio giacobino di libertà, eguaglianza e fraternità, non può che essere in un certo senso anche una comunità naturale (così come è «naturale» il legame sociale tra fratelli).

In questa sede, non ci interessa rilevare che il comunismo per Marx è sotto altri aspetti una comunità postpolitica, perché sarebbe «al di là della politica» intesa come partiti e stati. È invece più produttivo insistere sul fatto che la comunità comunista è in questo senso sia politica che naturale, o meglio politica appunto perché naturale (i membri della comunità comunista non sono certo meno «fratelli» fra di loro di quanto lo siano i cittadini virtuosi della società rivoluzionaria giacobina o babuvista). Gli individui liberi del comunismo di Marx si comportano gli uni verso gli altri come fratelli e sorelle, sulla base di un legame sociale che è anche un legame naturale. In una società divisa in classi, fratelli e sorelle si uccidono per ereditare i beni paterni, e si dividono ferocemente per questioni materiali di interesse. Questo, però, non capiterà più nel comunismo. Il comunismo di Marx, dunque, pur non restaurando per nulla una comunità già esistita nella storia, presenta uno specifico aspetto naturale, in quanto instaura finalmente una fraternità sociale e politica. A differenza di come ritengono molti studiosi, la concezione antropologico-sociale di Marx non rappresenta uno sviluppo conseguente della determinazione giacobino-rivoluzionaria della *eguaglianza* (di cui abbiamo rilevato nel capitolo precedente l'orizzonte necessariamente limitato e contraddittorio, sia pure nobile e maestoso), ma piuttosto una fusione delle due determinazioni della

libertà e della *fraternità*. La comunità comunista è una libera società di individualità reciprocamente fraterne.

Al discorso della comunità Marx sovrappone però anche il discorso della classe. Egli era giunto alla nozione di lotta di classe attraverso la lettura degli storici francesi della rivoluzione del 1789, e la sua progressiva maturazione della teoria del plusvalore non poteva che confermarlo in questa convinzione. In altra sede, abbiamo rilevato come vi sia in lui la fusione della nozione di classe sociologica dei salariati con la nozione di classe filosofica dei proletari, come questa fusione di due piani distinti del discorso dia luogo ad una «grande narrazione» in cui un soggetto pieno garantisce con la permanenza della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario, e come infine questa metafisica del Soggetto finisca con il rappresentarsi con falsa coscienza necessaria, e quindi ideologicamente, come un ineluttabile processo di storia naturale di tipo deterministico-naturalistico. Nello stesso tempo, questo triplice codice metafisico, che solo una colpevole pigrizia può impedire di rilevare, e che un secolo di gestione burocratica del movimento operaio «marxista» storico ha impedito di correggere perché l'infallibilità assoluta del Padre Fondatore della Teoria doveva essere mantenuta come garanzia simbolica della parallela infallibilità assoluta del ceto politico di gestione, non distrugge per nulla il permanente nucleo razionale della teo-ria marxiana del capitalismo e del comunismo, ma costringe soltanto a riproporla su nuove basi. La teoria del plusvalore, infatti, che resta in piedi integralmente anche dopo la critica alle premesse metafisiche della filosofia della storia di Marx, e che permette di comprendere l'inseparabilità fra capitalismo e sfruttamento, alienazione e diseguaglianza fra individui, popoli e stati, eccetera, è anche la base di una teoria scientifica delle classi, e dunque di un discorso filosofico sulla classe rivoluzionaria.

È bene riproporre qui una domanda apparentemente ovvia e banale, che però a nostro avviso non lo è per nulla: per quale ragione Marx dà tanta importanza alla classe operaia nella sua concezione del comunismo, che come abbiamo visto non è per

nulla un «regno della classe operaia» stessa, ma una comunità di libere individualità integrali?

Vi sono naturalmente molte risposte immediate ed intuitive a questa domanda, che rischiano però di passare a lato del punto centrale. È evidente che la classe operaia moderna di fabbrica è politicamente e socialmente essenziale al progetto marxiano, perché Marx si aspetta da essa un'azione collettiva in grado di produrre risultati storici e pratici effettivi, laddove una semplice evocazione idealistica di soggettività ricche non potrebbe che lasciare le cose come stanno. Un «movimento reale» in grado di abolire lo stato di cose presenti è un movimento collettivo, in cui le singole individualità si muovono in base ad interessi sociali di gruppo. La classe operaia è anche la classe dei «lavoratori produttivi» per eccellenza, che in Marx — a differenza che in Adam Smith — sono produttori di plusvalore e non semplicemente di beni materiali necessari per la riproduzione della vita associata, ed è dunque la sola classe che abbia un vero e proprio potere di veto economico globale, potendo in qualunque momento interrompere questa riproduzione sociale complessiva (vi è qui l'evidente ripresa del tema tipico di Saint-Simon, che aveva contrapposto le classi industriose alle classi oziose). Non ci sembra invece corretto far risalire a Marx la teoria secondo cui la classe operaia sarebbe particolarmente adeguata a condurre e a dirigere la rivoluzione socialista perché sarebbe allenata dalla disciplina di fabbrica alle doti di ordine e di coordinazione necessarie per questo compito tanto complesso. Mentre una teoria di questo genere si trova effettivamente in Lenin e in Gramsci (nel contesto di una polemica contro il tendenziale anarchismo degli intellettuali piccolo-borghesi e la loro collaudata incapacità a fare qualcosa seriamente), in Marx prevale a nostro avviso l'idea che la disciplina di fabbrica, non essendo altro che la forma pratica visibile della «sottomissione reale del lavoro al capitale», non può in fondo che riprodurre socialmente su scala allargata questa sottomissione reale stessa, senza poterne uscire se non cambiando radicalmente di terreno (e vedremo più avanti nel nono capitolo di questo libro che l'incomprensione radicale di

questo punto è stata purtroppo la caratteristica più negativa del marxismo storico novecentesco effettivamente esistito).

Se queste rispose immediate ed intuitive non ci soddisfano, è allora necessario mettere a fuoco la questione in modo più preciso. E la risposta sta a nostro avviso in ciò, che per Marx il significato preciso del ruolo determinante della classe operaia moderna di fabbrica nell'edificazione del comunismo sta nel fatto che essa afferma la *forza produttiva collettiva del lavoro*, la sola base materiale per l'appropriazione individuale comunista dei beni e servizi creati. La produzione artigiana precapitalistica, sia individuale che corporativa, non era storicamente e materialmente in grado di dar vita ad una forza produttiva collettiva del lavoro. La classe operaia moderna invece sì, ed è questo, ed a nostro avviso *soltanto* questo, che interessa realmente a Marx. Lo specifico «operaismo» di Marx, che non intendiamo in alcun modo sottovalutare o addirittura negare, presenta dunque due aspetti strettamente uniti: in *negativo*, la classe operaia di fabbrica è oggetto di sfruttamento «assoluto» non certo perché esista una «legge bronzea dei salari» (sostenuta da Lassalle, ma negata esplicitamente da Marx), ma perché l'«essere un lavoratore produttivo» è una disgrazia, dal momento che l'origine materiale del plusvalore sta sempre in un lavoro non pagato, estorto mediante la sottomissione reale del lavoro stesso al capitale attraverso sempre nuove modalità e tecniche di sfruttamento del tempo; in *positivo*, perché la classe operaia è portatrice della forza produttiva collettiva del lavoro, da cui sgorga quella specifica *ricchezza moderna dei bisogni*, che non ha nulla a che fare con i precedenti bisogni naturali e frugali che stavano alla base dell'*Emilio* di Rousseau e che sono serviti di ispirazione all'egualitarismo rivoluzionario del grande Massimiliano Robespierre.

Il discorso filosofico di Marx è dunque sostanzialmente coerente, anche se indubbiamente meno compatto e rigoroso di quello di uno Hegel o di uno Heidegger: comunità, classe ed individualità si uniscono insieme in una sintesi armonica, in cui la *comunità* politica dei cittadini comunisti, legati da vincoli seminaturali di fraternità, è resa possibile dai risultati della forza

produttiva collettiva del lavoro di cui è portatrice la *classe operaia* moderna di fabbrica, e tutto ciò dà luogo infine, senza che vi sia però una separazione temporale in stadi, ad una società nuova di libere *individualità* integrali, caratterizzate dal reciproco riconoscimento di legittime differenze e non più costrette né all'anonimato dell'indifferenza né al conformismo della solidarietà organica tipica delle società precapitalistiche e comunque premoderne. Vorremmo molto insistere sul fatto che il comunismo moderno può continuare ad essere definito correttamente «marxista» non solo e non tanto per la profondità e l'intelligenza dell'analisi *scientifica* del modo di produzione capitalistico effettuata da Marx, ma per il carattere *filosofico* non organicistico, non prescrittivo, non naturalistico, non utopico-autoritario della concezione del comunismo di cui Marx è portatore. Se infatti per ipotesi Marx avesse azzeccato tutte le previsioni «scientifiche» sulla caduta tendenziale del saggio del profitto, sull'aumento della composizione organica del capitale e sulla natura delle crisi capitalistiche, ma fosse sostenitore di una regolamentazione statalistico-autoritaria dei meriti, delle capacità e dei bisogni, che semplicemente adeguasse ai nuovi dati della produzione industriale di massa i progetti assolutistici della *Repubblica* di Platone o dell'*Utopia* di Moro, noi moderni *non* potremmo e *non* dovremmo più in alcun modo continuare a dirci marxisti, e questo del tutto indipendentemente dall'esito storico del ciclo del comunismo politico novecentesco dal 1917 al 1991. Noi possiamo essere *comunisti marxisti* sulla base *esclusiva* della nozione moderna che aveva Marx del comunismo, che esce storicamente rafforzata e per nulla indebolita proprio dal bilancio storico degli eventi sociali e politici del Novecento.

Riconosciamo subito tuttavia che i rilievi fatti fino a questo momento hanno un valore esclusivamente teorico. Da un punto di vista pratico, se si analizza concretamente il modo in cui i paradigmi concettuali diventano una forza di mobilitazione materiale che mette in movimento milioni di persone appartenenti in massima parte ai ceti subalterni, la fusione armonica dei discorsi della comunità, della classe e dell'individualità *non* avviene, ed al posto di questa fusione si hanno configurazioni «bastarde»

(utilizziamo qui un termine volutamente sgradevole!), che rappresentano concretamente l'articolazione fra la lunga durata delle aspettative e delle mentalità delle culture di massa e di gruppo subalterne e dominate, e la novità della nuova teoria comunista moderna di origine marxiana. È appunto questa specifica *articolazione* la sola realtà storicamente visibile, ed è *soltanto* questa articolazione che si trova davanti lo storico dei partiti, delle classi e dei movimenti sociali ottocenteschi e novecenteschi, laddove le nostre distinzioni filosofiche restano largamente inservibili per la descrizione empirica degli eventi concretamente svoltisi.

La cultura politica delle classi subalterne, marchiata a fuoco da millenni di inaudita oppressione e della necessità di resistere al dominio fortificandosi ed «incastellandosi» in una solidarietà organica, è particolarmente aperta e disponibile a discorsi sulla *comunità*, che sono anzi in un certo senso i soli discorsi che possono trovare un contatto immediato con la sua spontanea esperienza collettiva quotidiana. Lo stesso discorso della *classe*, che come abbiamo visto ha in Marx esclusivamente il senso di un'affermazione della forza produttiva collettiva del lavoro, è recepito dalle classi subalterne nella forma pressoché unica della *comunità-classe*, e questa comunità-classe è a sua volta soltanto l'anticamera della comunità-partito, base psicologica per il senso di fierezza e di appartenenza di partito, la forma psicologica dominante ed anzi pressoché esclusiva che ha caratterizzato empiricamente il comunismo storico novecentesco. La comunità-classe è però il luogo di una solidarietà organica, che Marx avrebbe connotato a tutti gli effetti come «naturale», e dunque precapitalistica, e giungiamo in questo modo alla conclusione, paradossale ma anche purtroppo plausibile, che il tipo prevalente di cultura anticapitalistica realmente esistito è stato anche e soprattutto un tipo di cultura precapitalistica, e dunque poco adatta a «prefigurare» o addirittura a «superare» le forme concrete di universalizzazione capitalistica dei costumi, dei comportamenti e delle forme di vita. Tutto questo non deve naturalmente affatto stupire. Chi scrive ha avuto modo di osservare da vicino in modo «militante», e dunque fortemente compartecipe,

le forme concrete di lotta e di organizzazione della classe operaia a Torino negli anni Sessanta e Settanta (caratterizzata, come è noto, da una composizione di classe estremamente «fordista» che fu comunemente indicata come operaio-massa). Il «legame sociale» che teneva insieme sia la militanza sindacale e politica sia la fierezza e l'identità di questa classe operaia era intessuto di forme culturali prevalentemente contadine, quasi sempre fortemente precapitalistiche, e lo stesso linguaggio «egualitario», che pure si originava dall'esperienza modernissima del lavoro comune alla catena di montaggio e finiva dunque con il rispecchiare la consapevolezza della «astrazione» del lavoro associato, trovava le sue forme espressive nella riproposizione della comunità organica del villaggio di contadini, braccianti ed affittuari poveri. Decine di migliaia di operai passarono alcune settimane e mesi attraverso i gruppi politici minoritari come attraverso una sala d'aspetto, senza assolutamente fermarsi in essi, ed aderendo poi ai sindacati ed ai partiti tradizionali maggioritari, percependo anche se in modo confuso e linguisticamente oscuro che la cultura populista da ceto medio metropolitano degli studenti e degli intellettuali che dirigevano questi gruppi *non* era la loro, e che la non-contemporaneità delle rispettive forme di cultura non era a lungo tollerabile. Chi scrive è convinto da tempo (anche se non è questa la sede per discutere seriamente questo interessante problema) che fra il 1967 ed il 1976 in Italia *non* ci fu affatto una sola esperienza sociale collettiva «di sinistra», ma ci furono fondamentalmente *due* esperienze politico-culturali *parallele*, solo apparentemente sincronizzate, delle quali la prima toccò il ceto medio metropolitano uscito dal benessere e dalla scolarizzazione di massa del decennio precedente, e la seconda riguardò la nuova classe operaia, prevalentemente immigrata e dunque di origine contadina ed artigiana, che partendo dalla propria esperienza collettiva nella grande fabbrica fordizzata richiese a gran voce in modo egualitario di essere «riconosciuta». Si ha qui un esempio storico pratico (e ci scusiamo con il lettore per l'inevitabile superficialità e brevità con cui abbiamo sollevato questo cruciale problema) di come la problematica della comunità si

incroci con quella della classe, fino alla fusione pratica di entrambe.

Il legame sociale che caratterizza la comunità è fondamentalmente quello dell'*appartenenza*. Da un lato, l'individualità integrale evocata da Marx sente la propria appartenenza sociale all'insieme solidale degli uomini confrontati ad una natura ostile o quantomeno indifferente (ed è questa la ragione per cui inizieremo il prossimo capitolo segnalando la figura cruciale di Giacomo Leopardi), e rifiuta appartenenze sostitutive di tipo necessariamente esclusivo-escludente, per cui essa può essere legittimamente definita come una *solidarietà senza appartenenza*. Dall'altro, le comunità realmente esistenti non hanno mai un rapporto diretto con la natura, ma sono sempre mediate da forme «naturali» di secondo grado (la famiglia, la comunità di vicini, il villaggio, la lingua, il dialetto, i riti religiosi abituali, eccetera), ed è questa la ragione per cui correttamente Marx definisce «naturali» i gruppi organici precapitalistici, anche se a rigore «naturali» essi non lo sono per nulla. Si tratta di una contraddizione assolutamente oggettiva, che non può essere «aggirata» con il pensiero o con la semplice buona volontà. Questa contraddizione, però, anche se non può essere aggirata o rimossa, può essere almeno parzialmente padroneggiata, e possiamo arrischiarci a dire allora che il padroneggiamento di questa contraddizione è la questione filosofica fondamentale del marxismo teorico (da tenere dunque ben distinta da questioni di tipo pratico-politico, come le alleanze di classe o l'elaborazione di una linea politica non settaria o minoritaria).

Questa contraddizione *non* è stata storicamente padroneggiata, ed i prossimi due capitoli si soffermeranno appunto sulle concrete forme storiche di questo padroneggiamento mancato. È evidente che il mancato padroneggiamento non è mai dovuto a semplice ignoranza o malafede degli agenti storici concretamente impegnati nell'azione sociale e politica, ma segnala una sostanziale acerbità ed immaturità oggettiva delle soluzioni possibili (in modo assolutamente analogo alla situazione storica indagata nel quarto capitolo a proposito della rifeudalizzazione del capitalismo commerciale medioevale, individuata da chi scrive

come la pietra di paragone storica dell'attuale crollo del comunismo storico novecentesco e della sua ricapitalistizzazione epocale). Il movimento comunista storicamente esistente (e non la sua caricatura spiritualizzata evocata nei sermoni domenicali da preti imperfettamente secolarizzati) ha alzato la triplice bandiera della comunità, della classe e della individualità, e tutti coloro che hanno risposto all'appello (milioni di persone in carne ed ossa, con le loro attese, i loro sistemi culturali di riferimento, i loro pregiudizi, soprattutto evidentemente i loro sacrosanti e terribili pregiudizi!) hanno riempito queste tre parole con il loro bagaglio simbolico preesistente. Senza l'analisi concreta di questo «riempimento» non esiste a rigore *filosofia marxista*, ma soltanto *filologia marxiana*. La filologia marxiana studia il significato esatto delle espressioni linguistiche di Marx nel loro contesto categoriale e semantico, mentre la filosofia marxista include anche e soprattutto quello che qui definiremo il «fraintendimento fisiologico» del messaggio comunista moderno. Si dirà (o si potrebbe dire) che il fraintendimento non è mai fisiologico, ma è sempre patologico. Non lo crediamo. Questo è un punto di vista da filosofi di professione, simile a quello di chi pensasse (e vi è chi lo pensa) che la malattia è sempre e soltanto un fenomeno che soltanto il medico è abilitato a definire come tale. La comunicazione filosofica, quando include come esplicitamente possibile una sua ricaduta politica, incorpora strutturalmente il suo fraintendimento fisiologico, a meno che si creda (ma nessuno è così ingenuo da pensarlo veramente!) che i significati nascano in laboratorio da un gioco di provette.

Il discorso sull'individualità si traduce dunque in individualismo, così come quello della classe in classismo e quello della comunità in comunitarismo. Ci scusiamo sinceramente con il lettore per queste formulazioni lapalissiane, la cui provocatoria ovvietà oscilla per forza di cose fra la vuota profondità di stampo heideggeriano (la cosa coseggia, ed il mondo mondeggia) e la comicità demenziale da *cabaret* filosofico. Rispettiamo il lettore, e non vogliamo prenderlo per il naso. Quando una nozione si trasforma in un *ismo*, e questo *ismo* (individualismo, classismo, comunitarismo) si costituisce ed acquista una sua autonomia, ri-

producendosi poi nella testa di milioni di persone, non abbiamo soltanto un processo di universalizzazione e di generalizzazione (come parrebbe indicare la parola), ma un vero e proprio mutamento qualitativo, per cui alla fine della nozione originaria non resta quasi nulla, e si ha la produzione di qualcosa di ben diverso e di inedito. L'individualismo non è l'individualità generalizzata in un profilo idealtipico universalizzante, ma è una forma di «collettivismo egoistico», per cui alla fine tutti quanti sono eguali, e quindi a rigore nessuno è più un individuo differente da un altro, ma in compenso sono tutti quanti egualmente egoisti ed indifferenti gli uni agli altri. Il classismo non è più il riconoscimento della forza associata del lavoro collettivamente erogato, ma è la ricostituzione di una sorta di comunità-classe in cui vengono ristabiliti rapporti «naturali» di tipo precapitalistico. Il comunitarismo non è più l'edificazione di una comunità politica, artificiale ma solidale, in cui libertà e fraternità vengono fuse insieme in una eguaglianza che è eguaglianza nella differenza ma non egualitarismo indifferente e livellatore, ma è spirito di appartenenza ad un gruppo magari anche vasto, ma comunque particolare.

L'individualismo, il classismo ed il comunitarismo sono, nella forma grezza ed immediata in cui si presentano, tre manifestazioni del nichilismo moderno, che non possono dunque dar luogo a nessun universalismo, se non in modo fragile ed instabile, provvisorio e facilmente deperibile. La loro fusione storica non può essere semplicemente criticata in forma teorica, dal momento che un'inesorabile necessità presiede alle manifestazioni del loro sorgere, del loro svilupparsi e del loro dileguare. La marxologia è in proposito una disciplina fattualmente impotente, anche se essa ci fornisce un servizio inestimabile, informandoci con l'arma pacifica dell'analisi testuale della centralità della categoria di libera individualità in Marx, della nozione di integralità che si collega alla libera individualità stessa, dell'articolazione di questa nozione con il concetto sociale di classe operaia e con il concetto politico di comunità solidale il cui legame sociale è intessuto con il filo a due colori della libertà e della fraternità. Questa marxologia, però, ci abbandona proprio sulla soglia

della storia concreta dell'Ottocento e del Novecento, che è giunto il momento di esaminare senza l'ausilio dell'analogia storica. Abbiamo scelto di dividere l'analisi in tre parti distinte, pur nella consapevolezza del carattere astratto e scolastico di questa distinzione. Queste tre parti coincidono peraltro con gli ultimi tre capitoli di questo libro, in cui la lettera del pensiero di Marx è messa volutamente sullo sfondo. Al posto di questa «lettera», tuttavia, riteniamo di aver messo lo «spirito», non certo perché crediamo di poter avere un rapporto privilegiato con i classici del comunismo (lasciamo questa illusione ai chiromanti, ai lettori di oroscopi e agli amanti dei tavolini che ballano), ma perché vogliamo sempre tener fermo contro venti e maree il principio della modernità del comunismo, del suo carattere non predittivo, non prescrittivo, non «naturalistico», non utopico, non religioso, non laico, in una parola non astratto. La concretezza del comunismo però fa tutt'uno con la sua specificazione storica. Questa specificazione storica connota sia le vittorie sia le sconfitte, e fa scoprire con sollievo e gratitudine che quasi sempre il principio della vittoria è lo *stesso* di quello della successiva sconfitta. Segreto che è generalmente nascosto da sette sigilli per gli intelletti refrattari alla dialettica.

VIII
Il primo secolo del comunismo moderno: 1789-1889
Il lavoro liberato dalla centralità dell'artigiano a quella dell'operaio specializzato
Dalla rivoluzione francese alla fondazione della II Internazionale

Lo studio storico del primo secolo del comunismo moderno (del comunismo cioè che non si fonda sull'immaginazione utopica e prefigurativa ma sulle contraddizioni culturali, politiche e sociali prodotte dallo sviluppo del modo di produzione capitalistico moderno) presenta a nostro avviso una curiosa contraddizione, di cui bisogna essere pienamente consapevoli. Si tratta, in breve, della contraddizione fra la conoscenza storica del fenomeno, che è indubbiamente ormai ricca ed analitica, e dunque soddisfacente, e la consapevolezza filosofica di questa conoscenza storica, che è invece pessima, al punto che gli stessi attributi come «inadeguato», «insufficiente» ed «insoddisfacente» restano al di sotto del problema. Da un lato, infatti, ricche ricerche monografiche, affiancate a sintesi storiche redatte in uno stile letterariamente avvincente (come ad esempio quelle di Hobsbawn), ci aiutano a ricostruire la costituzione progressiva dei partiti politici e dei sindacati operai, preceduti entrambi, come è noto, dalle leghe di mutuo soccorso e dalle forme associazionistiche consentite dalla legislazione di quei tempi, che anche quando era «liberale», cioè costituzionale, non era però quasi mai «democratica», cioè legittimata dal suffragio universale diretto ed eguale. Dall'altro lato, invece, tutta questa ricca storia operaia e popolare è filosoficamente inserita in uno schema teleologico che tutti tendono a dare per scontato, per cui le «fasi» di mutualismo e di associazionismo *preparano* (e dunque stanno in

un certo senso come la giovinezza sta alla maturità) la fase di pieno inserimento delle masse popolari nello stato moderno e nella democrazia. Per esprimerci in modo volutamente banale, l'Ottocento è un secolo che assume un senso (filosofico) soltanto perché da un punto di vista storico viene prima del Novecento.

Si tratta di una falsa evidenza. Come tutte le false evidenze, essa ha una forza d'inerzia terribile, al punto da condizionare persino punti di vista che si proclamano ufficialmente ostili al mito del progresso ad ogni costo, all'illusione storicista ed al punto di vista stadiale-evoluzionistico. In realtà, da un punto di vista filosofico, l'Ottocento non viene affatto *prima* del Novecento, esattamente come del resto il Medioevo non *prepara* per nulla il Rinascimento o il decollo mondiale del modo di produzione capitalistico. Il movimento operaio dell'Ottocento è qualcosa di fortemente caratterizzato e determinato dall'associazionismo, dal mutualismo, dal solidarismo di classe, e soprattutto dalla democrazia come pratica di autogoverno, ed è dunque qualcosa che *non prepara* assolutamente la successiva fase di sindacalizzazione, di statalizzazione, di partitizzazione delle pratiche collettive che caratterizza la socialdemocrazia storica, sia tardoottocentesca che novecentesca, ed il comunismo storico novecentesco.

Ciò avviene naturalmente perché la concreta composizione di classe degli operai, degli artigiani, dei braccianti agricoli e dei lavoratori manuali in generale nell'Ottocento è segnata da una forte discontinuità con quella che caratterizza il Novecento. Questa discontinuità è tale da non consentire in alcun modo la sovradeterminazione filosofica del mito della continuità, che abbiamo già ripetutamente definito come una «grande narrazione», cioè come la storia (ad un tempo scientificamente inesistente e politicamente necessaria alla sacralizzazione ed alla legittimazione ideologica dei gruppi dirigenti) dell'esistenza e della permanenza nel tempo di un soggetto pieno, che garantisce con la conservazione della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario. Chi scrive conosce militanti e studiosi colti e consapevoli, che pur conoscendo in via teorica le obiezioni fatte da studiosi come Bloch, Benjamin ed Althusser a questo mito cumulativo e teleologico della continuità, continua-

no tuttavia pervicacemente a non tenerne alcun conto quando riflettono storicamente alle vicende ormai plurisecolari del comunismo contemporaneo. Mentre infatti è relativamente semplice prendere atto dell'acutezza dei rilievi fatti da Bloch alla non identità fra arretratezza e non contemporaneità (a differenza di come molti pensano, la cosiddetta «alta filosofia» è una delle cose più semplici che esistano!), è difficile, ed anzi per alcuni francamente sconvolgente, comprendere che l'Ottocento non prepara affatto il Novecento, e che dunque il Novecento *non* è affatto *più avanti* dell'Ottocento, ma è semplicemente un'altra cosa, paragonabile alla prima sul piano dell'analogia, ma non certo sul piano della successione orientata. Lenin non è per nulla più avanti di Marx, così come Marx non è affatto più avanti di Caio Gracco. È il modo di produzione che cambia, ma i modi di produzione sono semplicemente diversi, e non vanno assolutamente avanti ed indietro. Il lettore che si accinge a leggere questo ottavo capitolo non deve dunque pensare che esso prepari il nono, dal momento che questa illusione psicologica è l'anticamera dell'idea, da noi fieramente respinta, per cui Lenin e Weber vengono *dopo* Marx e Tocqueville, non soltanto nel senso banale per cui nascono più tardi, ma per cui coronano, migliorano, risolvono, integrano, portano a compimento qualcosa che prima è soltanto abbozzato e non risolto.

Il movimento operaio dell'Ottocento si costituì, storicamente e culturalmente, sull'azione diretta per il conseguimento della democrazia, intesa come autodeterminazione ed autogoverno. Non si trattò certamente della cosiddetta «democrazia borghese» di cui si è (scorrettamente) parlato a lungo nel Novecento, intesa come permanenza della proprietà privata dei mezzi di produzione e dunque dello sfruttamento capitalistico pur in presenza dei meccanismi politici del suffragio universale diretto e segreto. La democrazia ottocentesca è quasi sempre un vero e proprio *movimento politico* per l'autogoverno, che presuppone l'esistenza di comunità sociali fortemente coese sul piano del lavoro, dei consumi, della cultura di riferimento. Si tratta certamente, in astratto, di una richiesta di «sovranità del corpo elettorale», ma questa espressione non significa assolutamente quel-

lo che ciò significa oggi, cioè una oligarchia di ricchi che si legittima periodicamente mediante plebisciti «elettoralistici». A suo tempo Karl Marx diede molta importanza al bonapartismo (cioè al Secondo Impero di Napoleone III in Francia), appunto perché vide nel bonapartismo stesso una possibile forma politica di dominio ultracapitalistico capace di coesistere (ed anzi di nutrirsi) con la regolare convocazione «acclamativa» degli elettori alle urne. Oggi il bonapartismo è in parte irriconoscibile, perché è diventato «pluralistico», e si mantiene mediante l'uso oligopolistico dei *media* e particolarmente della televisione, e tuttavia ciò non cambia il punto essenziale, per cui la democrazia è l'autogoverno di tutto il popolo (e non solo l'autogoverno dei suoi strati più ricchi), e non è mai in nessun modo l'acclamazione (sia pur fatta nella forma asettica della scheda elettorale) che legittima la classe politica dei governanti.

Contrariamente alla democrazia, il liberalismo è l'autogoverno politico delle *sole* classi ricche. Vi è qui una questione teorico-filosofica da chiarire, perché la tradizione consolidata della dottrina delle idee (così come è ad esempio insegnata nelle università e tramandata nei testi di storia e di educazione civica) tende a definire il liberalismo in termini di primato e di autonomia della «società civile» come insieme istituito da individui sovrani, e la democrazia in termini di partecipazione alle decisioni collettive garantita da elezioni libere, frequenti e non manipolate. Il liberalismo riguarderebbe dunque l'individuo, mentre la democrazia riguarderebbe il collettivo. La classe operaia e lo stesso comunismo sarebbero dunque, per la loro natura «collettivistica», qualcosa di intrinsecamente non liberale, appunto perché non individualistico. Ma questo equivale a dire che soltanto il borghese è individuo (e per di più soltanto quando è economicamente un imprenditore e culturalmente in crisi esistenziale), mentre l'operaio non può mai essere veramente anche lui un individuo, trovando il suo riscatto esclusivamente in un'aggregazione superindividuale, «organica», collettivistica.

Una simile impostazione ci sembre insensata. Il lavoratore è «individuo» esattamente come il borghese, e non ha dunque nessun senso continuare a dire che il capitalismo è individuali-

stico mentre il comunismo è collettivistico. In proposito, la storia del primo secolo del movimento comunista (1789-1889) è veramente ricca di insegnamenti. I lavoratori si costituiscono non soltanto come «classe», ma anche e soprattutto come «individui», sulla base della lotta democratica per i loro diritti. Essi sono certo costretti ad «autorappresentarsi ideologicamente» i loro diritti in forma giusnaturalistica e contrattualistica (e dunque attraverso uno schermo ed un filtro «borghesi»), ma questo non cambia a nostro avviso il dato essenziale, per cui la democrazia ed il socialismo ottocenteschi sono legati insieme dal loro essere socialmente un movimento profondamente unitario. Una simile comprensione è resa difficile oggi dal fatto che nella seconda metà del Novecento, in particolare nei decenni che hanno preceduto il collasso del comunismo storico novecentesco, la sintesi fra democrazia e socialismo (eurocomunismo italiano, eccetera) è sempre stata vista come la conciliazione fra un'economia pubblica a piena occupazione e l'esistenza di elezioni politiche pluripartitiche e concorrenziali. Nell'Ottocento, invece, la sintesi fra democrazia e socialismo era l'unità sociale concreta di un movimento politico che si affermava come autogestione economica ed autogoverno sociale. Questo movimento politico presupponeva, e nello stesso tempo produceva, profili individuali fortemente caratterizzati, la cui «individualità» era semplicemente *diversa* da quella che caratterizzava le individualità signorili e borghesi.

Da un punto di vista rigorosamente filosofico, autori come Tocqueville e Nietzsche sono molto più simili di quanto generalmente si crede. In entrambi i casi, la democrazia è criticata sotto il duplice aspetto di seppellitrice dei valori e delle pratiche di vita «signorili», e di pratica politica levatrice del socialismo. È bene notare che sia Tocqueville che Nietzsche comprendono perfettamente che la democrazia non è soltanto una possibile anticamera del socialismo, ma che essa in un certo senso è *già* il socialismo, in quanto legittima l'attività e l'azione diretta delle classi povere. L'aristocratico francese ed il piccolo borghese tedesco hanno ovviamente modelli di vita ed idiosincrasie profondamente differenti: il possibile conformismo diffuso di una so-

cietà che oggi definiremmo «massificata» intristisce profondamente il primo, mentre fa infuriare il secondo (ed occorre in proposito rilevare che i moti parigini del luglio 1848, che spaventarono Tocqueville, provocarono una reazione meno furiosa e bestiale della Comune di Parigi del 1871, che sconvolse letteralmente Nietzsche). Resta comunque il fatto, ben presente in entrambi, che lo *status* di «individuo» è in entrambi negato ai lavoratori in lotta per l'affermazione democratica del loro autogoverno, che sempre più prende il nome di «socialismo», anche se come è noto Marx preferirà sempre il nome di «comunismo». Gli «individui» sono per loro sempre e soltanto i borghesi, o meglio i borghesi che si sentono e si comportano come degli aristocratici, anche se gli *happy few* di Tocqueville hanno gusti innocui e raffinati, mentre quelli di Nietzsche ogni tanto sentono l'odore del sangue (e sarebbe necessario che gli odierni interpreti postmoderni di Nietzsche, che traducono *Übermensch* come Oltreuomo e non come Superuomo, e vedono nella Volontà di Potenza una semplice autovalorizzazione fisica e psicologica dell'individuo, si chinassero pensosamente sulle pagine dedicate da Nietzsche alla Comune di Parigi e sulla vera e propria furia che lo prende quando parla degli operai e della «questione sociale» del tempo).

Abbiamo rilevato che storicamente il liberalismo è stato l'autogoverno politico delle *sole* classi ricche, e vorremmo ritornare sull'argomento, che è a nostro avviso cruciale. Senza un chiarimento della questione, è infatti impossibile demolire il pregiudizio secondo cui l'individualismo è un *lusso* per soli ricchi, di preferenza colti. È necessario, in proposito, prestare molta attenzione al fatto che a distanza di secoli Locke venga sempre sistematicamente preferito come pensatore politico a Hegel per fondare non certo il socialismo ed il comunismo (con cui Locke ed Hegel non avevano ovviamente nulla a che fare), ma lo stesso pensiero liberale moderno. Locke, secondo la vulgata giornalistico-universitaria, sarebbe infatti un vero liberale, mentre Hegel sarebbe uno statalista conservatore. Il primo difenderebbe l'individuo (cioè il principio supremo), mentre il secondo legittimerebbe il sovraindividuale (cioè lo stato e la nazione).

Perché questo avviene? Certo, l'Inghilterra ha vinto due guerre mondiali, mentre la Germania ne ha perse due, e questo si paga anche al livello della «rispettabilità» politico-filosofica. Un simile rilievo resta però del tutto insufficiente. In un'ottica più profonda, il maggiore «successo» capitalistico di Locke rispetto a Hegel (pur essendo entrambi difensori della proprietà privata) risiede nel fatto che per il primo la «società civile» (*civil society*) è un insieme di individualità attive e creative che si legittimano sulla base del loro accesso alla proprietà privata basata sulla loro iniziativa individuale, mentre per il secondo la stessa «società civile» (*bürgerliche Gesellschaft*) è un insieme di gruppi che si contrappongono e che sono portatori di interessi sovente inconciliabili. Non si tratta allora soltanto del cosiddetto «statalismo» (per cui in Hegel viene legittimata un'istanza mediatoria dei conflitti che in Locke resta invece evanescente e ridotta alla funzione minimale della «legge e dell'Ordine»). Si tratta del fatto che in Hegel il conflitto è riconosciuto come modalità strutturale dell'esistenza stessa della «società civile», e diventano pertanto impossibili le metafore della «mano invisibile» e delle «armonie economiche», mentre in Locke il conflitto può soltanto essere la competizione interindividuale per l'accaparramento legittimo di risorse limitate. È interessante che si tenda oggi a tornare non a Hegel, ma a Locke (Dahrendorf, ecc.), e che questo avvenga in un contesto di *fall out* neoliberale particolarmente acritico e mistificatorio.

Da un punto di vista storico-universale, la contrapposizione neoliberale di Locke a Hegel fa parte di una più ampia strategia che tende a delegittimare filosoficamente il comunismo, e che agita la bandiera dell'individualismo capitalistico contro la concezione marxiana della libera individualità integrale. Certo, Hegel non è ancora Marx, e questo deve sempre essere ricordato ai suoi troppo entusiasti estimatori ed «attualizzatori», ma nello stesso tempo è bene sottolineare che la nozione hegeliana di autocoscienza storica è la sola vera premessa teoricamente valida di un comunismo della modernità. Giacomo Leopardi, che in anni non molto lontani da quelli di Hegel contrappose alla autocoscienza storica una parallela autocoscienza filosofica fondata

sul rapporto tragico fra gli uomini e la natura, fondamento di una nozione di solidarietà espressamente segnalata ed indicata come solo possibile rimedio alla fragilità ed alla solitudine dei viventi, non deve in proposito essere contrapposto a Hegel, quanto a Schopenhauer (come del resto Francesco De Sanctis, che senza sentire alcuna contraddizione fu a suo tempo ammiratore sia di Hegel che di Leopardi, comprese fino in fondo in modo acuto e profondo). Vorremmo segnalare con forza questo tema, perché esso resta il più importante in una considerazione non superficiale dei rapporti fra individualità integrale e comunismo moderno.

Un orizzonte filosoficamente valido del comunismo moderno può infatti essere fondato sia su di una autocoscienza storica (di ascendenza hegeliana), sia su di una autocoscienza tragico-solidaristica dei rapporti fra uomini e natura (come del resto è avvenuto in Italia nel pensiero di Sebastiano Timpanaro). Anche questa seconda forma di autocoscienza, tuttavia, è profondamente storica essa stessa, nel senso che si può affermare soltanto in contrapposizione storica, cioè temporalmente determinata, con altre ideologie o «mitologie» concorrenti, in primo luogo l'ideologia mitologica del progresso (e rimandiamo qui ai versi che Leopardi dedicò nella *Ginestra* alle mitologie del progresso stesso). Il solidarismo tragico di Leopardi è dunque anch'esso una forma di autocoscienza storica, e più esattamente una forma di autocoscienza storica senza mitologia del progresso, per alcuni aspetti superiore addirittura alla stessa filosofia di Marx, che nei confronti dell'idea di progresso ha una posizione spesso ingenua e contraddittoria (ci riferiamo naturalmente alla «filosofia» di Marx, non certo alla sua scienza storica dei modi di produzione, in cui è invece ovviamente superiore all'orizzonte concettuale di un Leopardi). L'idea di progresso, sia pure fondata «dialetticamente» e non in modo ingenuamente lineare e cumulativo, non deve infatti essere intesa come un sinonimo del termine di «autocoscienza storica». In un certo senso, anzi, non esiste una vera autocoscienza storica senza l'abbandono cosciente di tutte le mitologie del progresso.

Consideriamo in proposito, per fare un solo esempio, la gran-

de opera di storia della filosofia di György Lukács intitolata *La Distruzione della Ragione*. Lukács difende correttamente la dialettica hegeliana e la prospettiva teorica da essa aperta (in cui si situa indubbiamente anche Marx) contro Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, correlando strettamente le forme dell'individualismo borghese con il rifiuto di una considerazione dialettica della temporalità storica. Nello stesso tempo, egli non cita mai Leopardi, e questo non avviene soltanto per la sua probabile ignoranza degli scritti filosofici di quest'ultimo o perché il filo conduttore principale della sua ricerca è l'evoluzione della filosofia reazionaria tedesca da Schelling a Hitler, ma perché in effetti Lukács non ritiene in fondo possibile legittimare filosoficamente il comunismo moderno se non in termini di progresso storico, sia pure «dedotto» in modo dialettico (e dunque tenendo conto anche della «potenza del negativo» e non soltanto del «cammino verso il meglio»).

I movimenti storici degli sfruttati nel primo secolo della storia del comunismo moderno, dal 1789 al 1889, ebbero in proposito una coscienza filosofica spontanea migliore di quella di molti dei loro intellettuali «organici». Ciò non avvenne certo per una presunta superiorità del «senso comune» sulla filosofia degli intellettuali, ma perché la relativa estraneità della coscienza operaia e popolare all'ideologia borghese del progresso (che dovette invece essere artificialmente inculcata dal vittorianesimo in Inghilterra e dal positivismo nel resto d'Europa) permise paradossalmente di perseguire un progetto di costruzione *immediata* di società comuniste «alternative» al di là di qualsiasi mitologia evoluzionistica. Lo diciamo qui in forma volutamente provocatoria: i progetti «utopistici» di Fourier (che non hanno peraltro nulla dell'«utopismo» assolutistico-autoritario che abbiamo criticato nel quinto capitolo) non sono affatto più *indietro* del progressismo delle ingenue filosofie della storia del marxismo-leninismo novecentesco e del materialismo dialettico sovietico-staliniano. Staremmo anzi per dire che sotto molti aspetti essi sono più *avanti*, nel senso di migliori, se non fosse necessario liberarsi integralmente di questa inesistente dialettica dell'avanti/indietro, che presuppone lo scorrimento di un fiume temporale omoge-

neo, che invece non c'è mai stato, non c'è e non ci sarà mai. È noto anche che il comunismo agrario-artigianale di Fourier (e di «comunismo» si trattava, non certo di «socialismo», come è possibile verificare studiando l'organizzazione dei cosiddetti «falansteri») si basava su di una antropologia filosofica fondata sul materialismo settecentesco e sulla sua «meccanica delle passioni». Ogni spirito di sufficienza ed ogni facile umorismo sugli aspetti comici di questa meccanica delle passioni è del tutto fuori luogo. La meccanica delle passioni di Fourier, ed il diritto al piacere ed all'autorealizzazione che essa esplicitamente legittimava, è a nostro avviso incondizionatamente superiore a tutte le morali ascetiche della militanza ed a tutti i sensi di colpa e di espiazione della propria origine sociale borghese o piccolo-borghese cui ci ha abituati il comunismo storico novecentesco. La psicologia di Fourier si basa infatti sull'insuperabile principio materialistico-settecentesco, destinato ad essere dimenticato sotto le successive palate di moralismo vittoriano, sia borghese che operaio, per cui una cosa buona deve soprattutto produrre piacere in chi la fa, e che questo piacere è in ultima istanza la sola cosa che garantisce che essa non verrà abbandonata. È noto che la procreazione dei figli causa anche piacere in chi la provoca, e che la sola vera garanzia per lo studio e la ricerca scientifica è la tensione «gratuita» verso la conoscenza da parte di chi vi si accinge. Nello stesso modo (e segnaliamo qui un fatto apparentemente ovvio e banale fino all'assurdo, su cui però non a caso vi è una grande confusione legata a secolari moralismi, eredità religiose ed ascetiche, confusioni populistiche, eccetera) la pratica collettiva e produttiva del comunismo deve fondarsi e riprodursi su di una meccanica edonistica delle passioni (come appunto Fourier aveva intuito in modo del tutto corretto), sola garanzia storica al fatto che essa non venga abbandonata con la fine dei periodi di emergenza e di «virtù eroiche e militari», necessariamente passeggeri.

L'insieme di queste considerazioni vorrebbe introdurre la questione teorica centrale di questo capitolo, che è a nostro avviso il presupposto storico necessario per collocare in modo filosoficamente corretto il rapporto fra individualismo contempo-

raneo e comunismo moderno. Esso a nostro avviso sta in ciò, che il comunismo di Marx ed il comunismo anarchico (o semplicemente l'«anarchismo», per usare un termine inevitabilmente un po' generico) si situano sullo stesso piano, tentano di dare una risposta agli stessi problemi, ed il marxismo non è in nessun modo un «superamento» dell'anarchismo, se non in un senso molto specifico e particolare, che si tratta di avere ben presente nei suoi termini teorici essenziali.

Il conflitto di Marx con gli «anarchici» è ovviamente ben noto, e non intendiamo riassumerlo analiticamente in questa sede, dal momento che la bibliografia che vi è dedicata è, se non sterminata, almeno molto ricca. In breve, tutti sanno che Marx negli anni Quaranta ha avuto un conflitto prevalentemente teorico (ed in seconda istanza politico) con Max Stirner e con la sua teoria individualistica dell'unicità assoluta del Singolo, ed ha avuto poi negli anni Settanta un conflitto prevalentemente politico (ed in seconda istanza teorico) con Bakunin sulla tattica da consigliare alla Associazione Internazionale dei Lavoratori e sulla cosiddetta «capacità politica della classe operaia», che significava poi quasi sempre la sua partecipazione alle elezioni, e quindi la sua costituzione in partito politico indipendente. Dal momento che i termini del contrasto di Marx con Stirner prima e con Bakunin poi sono noti fino ai più piccoli dettagli, si tende in generale a dare per scontato che il comunismo di Marx sia qualcosa di «antianarchico» nelle sue coordinate essenziali: collettivismo in Marx contro individualismo in Stirner; statalismo e partitismo in Marx contro federalismo ed associazionismo in Bakunin.

Nulla di tutto questo. Abbiamo già rilevato che Marx non contrappone per nulla il collettivismo all'individualismo, ma propone una versione della teoria e della pratica della irreversibile costituzione moderna dell'individuo (la libera individualità integrale, la cui integralità è definita dal superamento delle estraneazioni capitalistiche) a due versioni opposte (e secondo Marx segretamente convergenti) dell'individualismo atomistico: il «robinsonismo di destra» dell'economia politica inglese ed il «robinsonismo di sinistra» dei giovani hegeliani tedeschi, di cui Stirner è secondo Marx parte integrante. Lo stesso «anar-

chismo» di Stirner è peraltro qualcosa di discutibile, se riflettiamo al fatto che l'anarchismo è una categoria storica, non teorica, e lo stesso Stirner è piuttosto un episodio filosofico relativamente minore di quella reazione individualistica a Hegel che vede in Kierkegaard l'esponente più brillante e dotato. L'importanza di Bakunin è ovviamente molto maggiore, dal momento che egli è stato un teorico della politica a tutti gli effetti «interno» ad un movimento reale costituitosi fra gli anni Sessanta e Settanta, quello appunto «anarchico». In proposito, è fondamentale rilevare che su due questioni cruciali come quella dello Stato e quella della capacità di organizzazione diretta dei lavoratori, Marx è assolutamente «anarchico», totalmente anarchico, pienamente anarchico, se questa parola almeno significa il rifiuto parallelo della legittimazione di un'autorità statale sovraordinata alla «società» e di un'autorità partitica o sindacale centrale sovraordinata alla capacità di autogestione e di autogoverno dei lavoratori.

Dal momento che mai come in questo caso «le parole sono pietre», ed i termini impiegati sono fonte di possibili equivoci, è bene ripetere che Marx, così come non è *mai* stato «marxista» (cioè statalista, partitista, autoritario, determinista storico, sostenitore di un collettivismo forzato e livellatore, eccetera), così non è ovviamente *mai* stato neppure «anarchico». È necessario infatti sfuggire all'incantesimo perverso di queste rigide dicotomie. L'anarchismo filosofico parte infatti quasi sempre da una sorta di individualismo metodologico (ed antropologico), che si limita a rovesciare, senza realmente superarlo, l'atomismo borghese-capitalistico di Hobbes e di Locke. Marx, al contrario, sostiene con forza il possibile superamento dell'orizzonte statuale (e dunque anche partitico) non in base a presupposti aprioristici, ma in riferimento alle capacità reali che mostravano i lavoratori del tempo storico in cui visse, che sembravano realmente in grado di autogestirsi economicamente e di autogovernarsi politicamente partendo dalla loro effettiva collocazione ancora non del tutto «realmente sottomessa» al modo di produzione capitalistico. Espressa in termini volutamente generali, la contraddizione fondamentale della nozione di comunismo di Marx sta dunque in ciò, che da un lato Marx prevede *scientifica-*

mente un inesorabile ed inarrestabile processo di sottomissione reale del lavoro al capitale, e dall'altro ipotizza *politicamente* che i lavoratori organizzati diventino sempre più capaci di attività anticapitalistica efficace e cosciente. Una «sottomissione reale», tuttavia, appunto perché *reale* e non soltanto formale, è incompatibile con il mantenimento e l'allargamento di questa capacità politica (ed in proposito chi scrive ritiene da tempo, anche se ciò resta indimostrabile con metodi filologici seri, che il cosiddetto VI capitolo inedito del *Capitale* di Marx sia rimasto inedito *appunto* perché in esso vi era la dimostrazione del passaggio dalla sottomissione formale alla sottomissione reale del lavoro al capitale, e Marx non poteva non rendersi conto che questa dimostrazione poteva risultare incompatibile con la sua convinzione, strenuamente proclamata, della capacità anticapitalistica della classe operaia della grande fabbrica moderna).

Il primo secolo della storia del comunismo moderno (1789-1889) è stato dunque paradossalmente più «avanzato» (per usare un termine che ormai il lettore sa bene essere improprio e fuorviante) del secondo (1889-1989), nel senso che un completo autogoverno partecipativo e militante della società appariva allora maggiormente «a portata di mano», non essendosi ancora realizzata quell'automazione del moto e del controllo che, a differenza della semplice automazione dello strumento, ha finito con l'incorporare l'apparente «oggettività» della tecnica e della scienza allo sfruttamento in modo tale da vanificare quasi completamente ogni programma di semplice «riappropriazione». È difficile oggi infatti pensare semplicemente di riappropriarsi di qualcosa che non esiste più nella sua forma «naturale», diretta, accessibile alla visibilità umana del lavoratore. Il capitalismo ha infatti talmente «artificializzato» il mondo da rendere impraticabile ogni ritorno ad una qualsivoglia «naturalità», non importa se della produzione o del consumo individuale o collettivo. Questa «opacità della realtà», vera base materiale di tutte le concezioni contemporanee secondo cui «solo un Dio può ancora salvarci» (che vanno dalle affermazioni sapienziali dell'ultimo Heidegger agli applausi che gli operai licenziati tributano ormai sistematicamente a preti e vescovi che dicono loro parole di spe-

ranza e di innocua edificazione), è appunto la ragione storica e strutturale del venir meno del senso dell'agire collettivo della classe operaia dell'Ottocento, in riferimento alla quale Marx pensò il suo comunismo moderno.

Questa capacità reale della classe operaia ottocentesca è a nostro avviso il presupposto materiale che rende possibile a Marx il pensare insieme in modo non (auto)contraddittorio la libertà e l'eguaglianza come momenti essenziali della società comunista. Da un lato, infatti, un pensatore liberale come Tocqueville vedeva nella sempre maggiore eguaglianza (o nell'eguagliamento conformistico che anche in presenza di dislivelli molto alti nella ricchezza e nel consumo era per lui un sinonimo dell'eguaglianza stessa) la principale minaccia per la libertà intesa come forma di vita, autorealizzazione, gusto aristocratico dell'esistenza. Dall'altro, il socialista utopista Fourier vedeva nella diseguaglianza dei bisogni e delle passioni umane un elemento materiale perfettamente compatibile con un'armonizzazione produttiva della società. Marx ritiene di poter andare oltre Tocqueville e Fourier perché vede nella ricchezza dei bisogni prodotta dalla forza del lavoro associato, autogovernato ed autogestito il momento di sintesi fra la libertà e l'eguaglianza stessa. Questa sintesi fra libertà ed eguaglianza (la cui negazione sta alla base della riflessione liberaldemocratica moderna, da Ralf Dahrendorf a Norberto Bobbio) è una forma di *egalibertà* (per usare un termine proposto da Etienne Balibar), cioè di *eguale libertà* di cui sono titolari tutti i membri della società produttiva moderna. L'eguale libertà, a sua volta, non è per nulla la famosa eguaglianza dei punti di partenza per la partecipazione al grande gioco disegualitario del capitalismo, che ha per posta l'«eguale» *chance* di eventuale arricchimento ed impoverimento, ma è la precondizione materiale e sociale del godimento differenziato del prodotto del lavoro sociale collettivo. Il collettivismo, infatti, non è mai in Marx una «struttura politica» che si tratta di imporre coattivamente ad individui liberaldemocratici recalcitranti, ma è sempre solo ed esclusivamente (ed ecco perché allora la stessa paroletta «collettivismo» è gravemente impropria e fuorviante) una modalità «industriale» di una produzione associata che non

è più nel suo insieme artigiana ed effettuata «isolatamente». La produzione associata resa possibile dall'industria moderna è anzi in Marx il vero presupposto materiale dell'*individualizzazione integrale* della personalità, del suo profilo psicologico, della sua modalità differenziata ed irripetibile di consumo. È la produzione capitalistica, invece, che dovendo determinare il suo proprio consumo attraverso una vera e propria dittatura della offerta sulla domanda, dà luogo a profili di «consumo di massa» del tutto incompatibili con una vera libera individualizzazione del consumo stesso. Come è noto, il cosiddetto «consumismo» di cui oggi si parla (e che è appunto una modalità novecentesca e non ottocentesca del capitalismo) non consiste affatto in una generalizzata ed egualitaria democratizzazione del consumo opulento (che non è mai esistita neppure nelle metropoli capitalistiche, essendo incompatibile con il mantenimento di un esercito industriale di riserva in grado di ricattare permanentemente i lavoratori salariati «occupati»), ma in una determinazione collettiva e coattiva «dal lato dell'offerta» (e con il suo asfissiante corteo di pubblicità insistente ed alienante che tende a massimizzare le vendite, di cui oggi i canali televisivi privati sono il vettore principale), per cui il consumatore moderno è il *contrario* di ciò che Marx intendeva per libera individualità.

Siamo dunque in grado di tentare una sintesi provvisoria che individui la contraddizione principale del primo periodo del comunismo storico moderno (1789-1889). Da un lato, la formazione ed il consolidamento di un profilo antropologico e sociale nuovo, capace di perseguire la libera individualità integrale sulla base di una «eguale libertà» (egalibertà), si basa secondo Marx sulla forza collettiva del lavoro associato industriale moderno, in modo che l'individualizzazione integrale dello sviluppo di ogni singola personalità umana, maschile e femminile, è resa possibile proprio dal suo apparentemente opposto polo dialettico, la forza produttiva collettiva del lavoro stesso. Dall'altro, la capacità reale di autogoverno ed autogestione sembra essere qualcosa che storicamente concerne soltanto il tipo di classe operaia legata a modalità artigiane e manifatturiere di lavoro associato, dal momento che il passaggio (da Marx espressamente

previsto) dalla sottomissione formale a quella reale del lavoro al capitale comporta anche una progressiva incapacità crescente di effettiva autogestione e di reale autogoverno, in direzione di una triplice statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione che, sia pure vista mistificatamente come «progresso» ed «avanzamento», è in realtà l'anticamera di una espropriazione «morbida» ed inesorabile di questa capacità. Qui, in breve, è la vera, terribile, contraddizione del pensiero comunista marxiano originario.

Questa *trinità negativa* (statalizzazione, partitizzazione, sindacalizzazione), che si afferma potentemente ed irreversibilmente proprio alla fine dell'Ottocento, e che prelude al comunismo storico novecentesco, fu letta come qualcosa di positivo e di progressista. Il triplice ed interconnesso processo di statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione faceva infatti venire meno il presupposto ontologico-sociale di Marx, l'autogestione sociale generalizzata, che era in lui anche la condizione imprescindibile per la produzione di una libera individualità integrale. La *statalizzazione* della classe operaia, potentemente realizzatasi alla fine dell'Ottocento, è stata l'equivalente sociale della sottomissione reale del lavoro al capitale, portando all'integrazione di fatto delle classi lavoratrici (delle classi, appunto, non solo della «classe», che a nostro avviso non esiste per nulla) nella logica della competizione capitalistica ed imperialistica per i mercati. La *partitizzazione* della classe operaia, vista da molti come l'unica possibile alternativa alla sua «statalizzazione conformistica» (vittoriana, bismarckiana, sciovinista-nazionalista, eccetera), è stata in realtà a tutti gli effetti una duplicazione subalterna della sua statalizzazione, perché i partiti di sinistra non potevano non diventare gigantesche macchine organizzative di integrazione, di contrattazione della spesa pubblica, del protezionismo (e poi del keynesismo), dell'interventismo in economia, riproducendo per di più con il loro «centralismo democratico» il normale funzionamento dei governi e delle imprese (che funzionano infatti anch'essi secondo il «centralismo democratico»: si dibatte, si vota e poi le minoranze si sottomettono alle maggioranze impegnandosi a realizzare i progetti decisi). La *sindacaliz-*

zazione della classe operaia (che deve essere tenuta ben distinta dalle *unions* di mestiere inglesi di inizio Ottocento, in cui l'elemento artigiano è ancora ben presente), lungi dall'essere leggibile come un avanzamento verso l'affermazione dell'egemonia dei lavoratori sull'insieme della società, ha potentemente contribuito a quella *economicizzazione del conflitto di classe* che ha ridotto unilateralmente la ricchezza delle individualità operaie a pura forza-lavoro organizzata, di cui contrattare prezzo e modalità di erogazione in un mercato capitalistico dato per scontato, le cui «compatibilità» diventavano gabbia d'acciaio, invalicabile muraglia cinese, destino inesorabile dell'economia.

In questi primi anni Novanta del Novecento, dopo il collasso catastrofico dei sistemi a socialismo di stato, alcuni storici e sociologi di sinistra ripropongono i modelli associazionistici dei lavoratori dell'Ottocento, come se appunto il triplice processo di statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione delle classi lavoratrici fosse stato uno *sbaglio* da correggere. Un simile gigantesco processo storico, tuttavia, non può mai essere uno sbaglio. Si è trattato di un fenomeno inesorabilmente necessario, assolutamente ineludibile, ferreamente strutturale. Esso è stato il correlato «popolare» di una transizione capitalistica realizzatasi all'interno dello stesso modo di produzione capitalistico. Non è allora filosoficamente giusto insistere (come ha fatto il marxologo francese Maximilien Rubel) sul fatto che Marx non è mai stato «marxista», anche se questa frase (sia pur detta in un contesto polemico e paradossale) risale allo stesso Marx, e pertanto è filologicamente ineccepibile. Marx è in realtà stato a tutti gli effetti «marxista», ma il suo marxismo è stato concepito all'interno di un orizzonte strutturale in cui l'autogestione economica e l'autogoverno politico dei lavoratori erano ancora non solo teoricamente concepibili, ma anche praticamente realizzabili, su di una base che non presupponeva assolutamente il triplice, espropriante ed alienante, processo di statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione.

Nel prossimo capitolo, che è dedicato appunto al comunismo storico novecentesco, tenteremo una interpretazione filosofica generale della modernità capitalistica, e del perché essa è prov-

visoriamente riuscita ad allontanare la minaccia strategica che a lungo la fece tremare, e che cercò di esorcizzare anche e soprattutto attraverso il fascismo ed il nazismo. Tutta la storiografia «revisionista», che tende a rilegittimare non solo culturalmente ma anche politicamente il fascismo, non può però a nostro avviso mistificare alcune questioni di fondo. Riteniamo che queste questioni siano comprensibili a tutti, siano filosoficamente alla portata di chiunque voglia rifletterci seriamente, e siamo fiduciosi sulla possibilità di portarle culturalmente alla luce del sole.

IX
Il secondo secolo del comunismo moderno: 1889-1989
Il lavoro liberato dal taylorismo-fordismo alla sua crisi
Dalla fondazione della II Internazionale alla conclusione del ciclo del comunismo storico novecentesco

Il filosofo positivista inglese Herbert Spencer ha goduto a lungo di cattiva fama tra i marxisti, con la conseguenza di essere alla fine ignorato come un reperto archeologico d'epoca, indegno di considerazione «attualizzante». Il suo progressismo evoluzionistico, la sua teoria opportunistica sull'Inconoscibile, la sua apologetica capitalistica, il sostanziale avallo al darwinismo sociale, eccetera, hanno fatto di Spencer una sorta di «loriano minore» (per usare la spietata formulazione di Antonio Gramsci), il fantasma di un capitolo secondario e sostanzialmente irrilevante della storia della filosofia occidentale.

Chi scrive ritiene invece che vi sia una nozione di Spencer che conserva una grande attualità, che spiega moltissime cose, e che illumina con penetrante intelligenza il problema fondamentale del nostro tempo. Spencer distingue infatti tra i modelli che definisce rispettivamente come «militare» e come «industriale» di società complesse. Le società militari assumono a propria finalità il buon funzionamento dell'insieme sociale, e poggiano su criteri gerarchico-burocratici i quali stabiliscono autoritariamente per ciascuno le forme sociali della cooperazione. Le società industriali funzionano invece armonizzando con automatismo i fini egoistici privati ricercando il libero consenso di ciascuno, e sono quindi più solide, forti e resistenti di quelle militari. È evidente che qui Spencer non fa che riprendere in forma darwinia-

no-positivistica Mandeville e Smith, ed il suo successo negli Stati Uniti d'America di fine Ottocento non fa che segnalare la presenza di questa mistificante ideologia apologetica, che legittima il *big business*, i poliziotti-crumiri assassini di Pinkerton, la spietata lotta per la vita del modello americano di accumulazione capitalistica. In un secondo momento, a cavallo della prima guerra mondiale e della vittoria del modello culturale inglese (presunto «liberale») su quello tedesco («autoritario», e poi «totalitario»), il positivismo anglosassone di Spencer fu la base della teoria (che fu pedissequamente ripetuta da interventisti stupidi come il giovane Benito Mussolini) secondo cui valeva la pena, per difendere la «civiltà umana», schierarsi a combattere per l'Intesa «liberale» (e quindi semplicemente «industriale») contro gli Imperi Centrali «autoritari» (e quindi «militari»). Spencer resta infatti a nostro avviso nell'essenziale soltanto un «Locke blindato», un falso liberaldemocratico che difende il modello della libertà di Stuart Mill con le corazzate e con le cannoniere, e la sua filosofia prelude a tutti gli episodi imperialistici in cui una società «industriale» (come gli USA di Bush, l'Inghilterra della Thatcher, la Francia di Mitterrand, e l'Italietta dei microimperialisti babbioni) è legittimata all'intervento contro una società «militare» (come l'Irak di Saddam Hussein). Non ci soffermiamo a lungo su questo fatto, ben noto a tutti i lettori, perché la sua solare evidenza grida al cospetto di Dio, per usare un linguaggio biblico-messianico.

E tuttavia. E tuttavia, infatti, non si può negare che le «società industrali» siano più forti e stabili delle «società militari», e che il comunismo storico novecentesco è stato posto di fronte al problema (non importa se in termini filosoficamente un po' diversi) di passare dalla sua fase «militare», di instaurazione e consolidamento, alla sua fase «industriale», di assestamento, stabilizzazione e riproduzione tranquilla e regolare. È noto che il comunismo storico novecentesco ha fallito proprio nel delicato problema della transizione guidata fra il primo ed il secondo modello. Nel linguaggio economico, si è trattato di un fallimento nel passaggio da un modello estensivo ad un modello intensivo di investimenti tecnologici e produttivi (e non a caso la riflessio-

ne odierna sulla degenerazione della *perestrojka* di Gorbaciov in restaurazione capitalistica aperta ed in controrivoluzione sociale insiste proprio su questo passaggio mancato). Nel linguaggio storico-filosofico che proponiamo in questo libro (e che non intende affatto opporsi a quello economico-tecnologico, volendo soltanto esserne complementare), si è trattato di un fallimento nel passaggio da una fase di statalizzazione-partitizzazione-sindacalizzazione del movimento comunista ad una fase di autogestione-autogoverno sociale-individualizzazione delle società anticapitalistiche. La libera individualità integrale di cui parla Marx, sola base stabile e sicura di una riproduzione intergenerazionale del progetto comunista, è infatti a nostro avviso incompatibile con il *modello militare*, che non è altro poi che l'insieme sociale prodotto dalla triplice interazione della statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione del movimento operaio. Nello stesso tempo, è bene ripetere ancora una volta, hegelianamente, che tutto ciò che è reale è razionale, e che la specifica fase del capitalismo mondiale dal 1889 al 1989 (taylorista e fordista nell'essenziale) rendeva assolutamente inevitabile questa «degenerazione», che non è dunque stata per nulla una degenerazione, ma la forma specifica che ha preso il progetto comunista moderno in questo secolo. Non c'è dunque nulla da ridere, nulla da piangere, ma c'è soltanto da capire. Non c'è neppure niente di cui vergognarsi (a nostro avviso, neppure di Stalin). È invece necessario comprendere che una fase è finita, e che occorre andare oltre. Il passaggio da una fase «militare» ad una fase «industriale» del comunismo non avverrà pentendosi o vergognandosi, ma soltanto comprendendo bene di che cosa si è trattato. Il pentimento è una modalità religiosa, e la vergogna è una modalità moralistica del rapporto fra passato, presente e futuro. Con la religiosità e con il moralismo non si cava a nostro avviso un ragno dal buco. Sono necessarie filosofia e scienza, non religione e moralismo. La scienza per comprendere, la filosofia per capire. La scienza per ricostruire analiticamente ciò che è avvenuto, la filosofia per trarne un senso razionale intelleggibile.

Engels sopravvisse a Marx per tredici anni, dal 1883 al 1895.

Già negli ultimi anni della vita di Marx, era stato molto più attivo e produttivo del suo illustre amico (pensiamo all'*Anti-Dühring*, scritto negli anni Settanta dell'Ottocento, quando Marx era ancora in vita). Fu Engels che incorporò la concezione marxiana del comunismo moderno in una concezione del mondo (*Weltanschaauung*) ispirata all'enciclopedia positivistica delle scienze della natura, solo superficialmente dialettizzata. Questa «concezione del mondo» (*Weltanschaauung*) non è in realtà che una «immagine del mondo» (*Weltbild*), necessariamente connessa con una pratica di organizzazione collettivistica del movimento operaio, non più soggetto possibile di autogestione economica e di autogoverno politico, perché già oggetto di una sottomissione reale del lavoro al capitale. I due termini intendono riferirsi ai due lati della *stessa* realtà materiale, di cui rispecchiano aspetti complementari: dal punto di vista del soggetto empirico che elabora una serie di ipotesi e di tesi, si ha infatti una *concezione del mondo*; dal punto di vista dell'oggetto che determina con la sua sola esistenza il modo in cui viene rispecchiato, si ha una *immagine del mondo* che si impone fatalmente e necessariamente. In proposito, le migliaia di volumi, spesso dottissimi ed esasperatamente analitici, dedicati da quasi un secolo alla differenza o alla concordanza fra le rispettive filosofie di Marx e di Engels sono a nostro avviso purtroppo assolutamente inutilizzabili, e sono inutilizzabili non solo in parte, ma del tutto. Il problema non è infatti se ed in quale misura Marx, come individuo empirico «empiricamente» amico e corrispondente di Engels, condividesse o meno l'interesse per le scienze naturali, la dialettica hegeliana, il progetto di unificazione epistemologica delle «leggi» della natura e di quelle della società, eccetera. Il problema non sta neppure nella valutazione della razionalità e della pertinenza di una considerazione unitaria di tutte le sfere dell'Essere, naturale e sociale, inorganico ed organico, in modo che le due sfere separate non fossero rispettivamente affidate ad ingegneri senza coscienza filosofica, da un lato, e a letterati visionari assolutamente ignari del metodo scientifico, dall'altro (è questo il problema delle cosiddette «due culture», di cui è certo auspicabile la riduzione del divario e della reciproca ignoranza,

ma che non ha *nulla* a che vedere con la questione che ci interessa). Il problema non sta infine neanche nella trattazione delle diversità specifiche fra Engels, Plechanov, Lenin e Stalin nella definizione di materialismo storico e dialettico, con il materialismo storico (che comprende la teoria e la pratica del comunismo moderno) fatalmente incorporato *dentro* quello dialettico, cioè dentro una cosmologia positivistica che rappresentava una «duplicazione socialista» dello scientismo borghese dell'epoca (abbiamo parlato di «scientismo borghese», e non capitalistico, perché l'ideologia capitalistica dell'epoca comprendeva anche organicamente tendenze filosofiche non scientiste, ed anzi apertamente irrazionaliste, veicolate soprattutto dalla piccola borghesia e da ceti marginali). Il problema sta invece nel fatto che il comunismo di Marx, se incorporato *filosoficamente* nel materialismo dialettico di Engels ed incorporato *politicamente* nel gradualismo evoluzionistico, di fatto elettoralistico, e nella teoria del crollo di Kautsky, diventa *un'altra cosa*, una cosa radicalmente diversa, che con Marx non c'entra praticamente più nulla. I commentatori che sostengono che c'entra reltivamente poco sono purtroppo un ostacolo alla comprensione, inevitabilmente angosciosa e lacerante, che non c'entra invece assolutamente nulla.

La doppia incorporazione filosofico-politica attuata da Engels e da Kautsky è funzionale alla triade partito-sindacato-stato, nel senso che vi è da un lato la separazione della lotta economica affidata al sindacato e della lotta politica affidata al partito, mentre il fine di entrambi diventa la democratizzazione e la conquista dello stato (capitalistico). Come è possibile continuare a dire allora seriamente che di Marx rimane ancora *qualcosa*? È evidente che non rimane nulla, sparendo il presupposto dell'azione diretta dei produttori in rapporto alla riappropriazione del loro prodotto. Ciò che però ci interessa particolarmente rilevare è la conseguenza in termini di paradigma della individualità integrale (per usare i termini impiegati nel capitolo settimo). Da un lato, la comunità diventa necessariamente non tanto la classe, quanto quei segmenti di classe organizzati in partito e sindacato, da cui escono i «compagni» veri e propri (ed i «compagni» sono

appunto soltanto i compagni di partito e di sindacato). Dall'altro, non rimane letteralmente spazio per il discorso dell'individualità integrale che, ove per svariate ragioni rifiuti di incorporarsi organizzativamente non solo nel partito e nel sindacato, ma nell'accettazione delle gerarchie del partito e del sindacato, diventa un vero e proprio fantasma *piccolo-borghese*.

È bene dire subito che in questo contesto la categoria di piccolo-borghese non è affatto una categoria sociologica, che connota livelli di reddito, di educazione e di collocazione sociale, ma una categoria metafisica generale, che connota esclusivamente il rifiuto o la resistenza di qualunque libera individualità dell'incorporazione al partito ed al sindacato come forme politiche di reduplicazione proletaria dello stato. Il piccolo-borghese può infatti essere tranquillamente un operaio ed addirittura un semplice manovale, mentre un piccolo imprenditore o un insegnante diventano «proletari» non appena accettano l'incorporazione nella struttura del partito e del sindacato. Questi ultimi diventano allora un vero e proprio stato, ma uno stato di tipo particolare, che non riconosce la libertà di opinione come un valore da tutelare, ma la considera come un'anomalia «piccolo-borghese» da riassorbire. Ma uno stato senza libertà di opinione è un esercito, ed è allora l'*esercito*, assai più del semplice «stato», la forma simbolica che assume il movimento «marxista» fra il 1890 ed il 1910. In questa forma simbolica la libera individualità non può essere né parziale né integrale. Essa sparisce, semplicemente, o diventa marginale. È molto probabile (al punto che chi scrive lo dà qui addirittura per scontato) che ciò non è altro che l'effetto duplice di due grandi processi concomitanti, quello della «nazionalizzazione delle masse» attuata dagli stati nazionali borghesi-capitalistici dell'epoca, da un lato, e quello della generalizzazione delle modalità di lavoro associato prodotto dalla cosiddetta seconda rivoluzione industriale (e che nelle conclusioni abbiamo preferito connotare come terza transizione capitalistica). Il movimento operaio era dunque già strutturato come un esercito (un «esercito proletario») prima ancora che la crisi sociale scatenatasi in Russia ed in Germania dalla prima guerra mondiale assumesse la forma della crisi *militare*. Dalla crisi mili-

tare (perché il 1917 è stato indiscutibilmente una *crisi militare*, o almeno *anche* una crisi militare) uscì il comunismo storico novecentesco strutturato appunto come «società militare», per dirlo con Spencer. Da una seconda crisi militare (la seconda guerra mondiale, ed il suo esito antifascista del 1945) uscì una seconda ondata di successi del comunismo storico novecentesco, sia di tipo statuale (Est-europeo) che di tipo partitico-sindacale (Italia, Francia, eccetera).

Riterremmo pleonastico aggiungere (ma lo facciamo lo stesso, perché temiamo facili equivoci) che questi rilievi non comportano assolutamente la conclusione «socialista» alla Turati, Kautsky, eccetera, per cui nel 1917 non si sarebbe dovuta fare nessuna rivoluzione, e bisognava «accontentarsi» di una costituzione democratica con il potere politico saldamente nelle mani dei capitalisti. La presa del potere comunista del 1917 fu storicamente del tutto legittima, e ciò che mancò fu semmai la *posteriore* capacità di passare, per usare il linguaggio spenceriano, da una società militare ad una società industriale, intesa come società capace di riproduzione e di autoregolazione non affidata a mastodontici apparati centralizzati di tipo partitico e statuale. Nello stesso tempo, vorremmo notare ancora che questa incapacità fu probabilmente qualcosa di strutturale e di inevitabile, e che la categoria di «errore umano» (per cui Stalin si sarebbe in qualche modo sbagliato) o di «incapacità politica» (per cui Gorbaciov sarebbe stato soltanto un inetto) è qualcosa di fuorviante e di inadeguato. Poiché con le baionette si può fare qualsiasi cosa, salvo sedercisi sopra, il comunismo militare era destinato a non trovare una forma di vera stabilizzazione.

L'incapacità del comunismo storico novecentesco di uscire dallo stato di eccezione e di emergenza permanente ha dato luogo, come è noto, a molteplici tentativi di spiegazione, di cui il più conosciuto è quello dell'«accerchiamento capitalistico», che avrebbe appunto impedito uno sviluppo «normale» e pacifico delle società socialiste. Questa spiegazione, tuttavia, resta in buona parte tautologica. Fino dai primi anni della rivoluzione russa fu infatti chiaro che l'accerchiamento ci sarebbe stato a lungo, e la stessa teoria post-staliniana della «coesistenza pacifi-

ca» ne tiene conto. In realtà, il modello endogeno di socialismo reale non prevedeva reali meccanismi di evoluzione e ipotesi di «riassorbimento» del partito in una società comunista autogestita ed autogovernata. In un'ipotesi fantapolitica di socialismo di partito realizzato non in un solo paese, accerchiato dall'imperialismo che lo costringeva a crescenti spese militari, ma in un solo pianeta, non minacciato da nessuna invasione extraterrestre, non si sarebbero visti egualmente i meccanismi di soppressione progressiva dello stato-partito, la cui riproduzione infinita coesisteva contraddittoriamente con l'ideologia di origine marxiana dell'estinzione dello stato. Nei primi anni Sessanta, un marxista indipendente come il francese Jean-Paul Sartre ritenne di individuare il deficit di sviluppo del socialismo nell'incapacità di portare avanti un progetto collettivo fondato sulla «fusione» emozionale degli individui, e nel rifluire inevitabile di questo progetto nella serialità anonima dei comportamenti quotidiani deideologizzati e privi di entusiasmo. A nostro parere, nonostante la freschezza teorica dell'ipotesi di Sartre, le cose ci sembrano esattamente rovesciate. Il comunismo non ha bisogno secondo noi di nessuna finalità, di nessun «gruppo in fusione», di nessuna «comunità-progetto». Esso deve semplicemente liberare la quotidianità dallo sfruttamento e dalle estraneazioni, ed abbandonare questa quotidianità stessa alla libera individualità, che ne farà poi quello che vorrà. Sartre sembra infatti opporre al modello militare eterodiretto, da caserma, un modello militare volontario, basato sull'iniziativa guerrigliera di avanguardie di esploratori. Ma è appunto la finalità-progetto che deve essere abbandonata, non soltanto la variante autoritaria del suo ottenimento, se vogliamo che il comunismo ritorni alla normalità, e dall'impossibile assalto al cielo passi ad un possibile ritorno alla terra.

L'ampia letteratura critica, che in questi primi anni Novanta comincia ad essere pubblicata, e che è rivolta ad individuare le cause profonde e non congiunturali del tramonto epocale del comunismo storico novecentesco, sia statuale sia di opposizione, è già giunta ad alcune conclusioni provvisorie che ci sembrano nell'essenziale convincenti (e questo non deve stupirci, perché alcuni risultati storiograficamente validi sono ottenibili già

«a caldo»). Per quanto riguarda la crisi del movimento operaio occidentale, di cui il comunismo europeo e giapponese è stato parte integrante, si è parlato della nuova ed inedita differenziazione sociale provocata dalla produzione e dal consumo capitalistici, che ha dissolto non solo le vecchie appartenenze sociologiche, ma anche le culture comunitarie di riferimento di queste ultime. Il tentativo di sostituire queste culture comunitarie di riferimento con superficiali aggiornamenti culturali, in buona parte affidati a specialisti di giornalismo o di *media* visivi, oppure ad intellettuali di estrazione universitaria, non poteva che fallire, dal momento che i profili culturali del mondo giornalistico ed universitario sono particolarmente incorporati nella riproduzione ideologica del capitalismo (dalla cultura «veloce» e pertanto superficiale ed irriflessiva del giornalista alla cultura specialistica e settoriale del professore universitario). Per quanto riguarda la crisi delle economie socialiste, si è parlato dell'incapacità di passare da uno sviluppo estensivo dell'economia, tipico dei piani quinquennali di Stalin, ad uno sviluppo intensivo di essa, che avrebbe dovuto ragionevolmente decollare negli anni di Brezney, ma che fu reso impossibile dal meccanismo parassitario delle *nomenklature* dello stato-partito. In questa chiave di lettura, la stessa cruciale figura di Gorbaciov assume l'aspetto non del miserabile traditore cosciente, ma del personaggio tragico che, nonostante le sue illuminanti intenzioni riformatrici, non riesce a modificare una situazione consolidata, ed alla fine cade salvando almeno l'onore della buona coscienza (e viene così interpretato il rifiuto di Gorbaciov di aderire al progetto di colpo di stato dell'agosto 1991, che portò poi alla dissoluzione dell'URSS).

Chi scrive ritiene che queste due grandi linee di tendenza interpretativa non siano sbagliate nell'essenziale, ma siano insufficienti, e pertanto in definitiva fuorvianti, se vogliamo attingere veramente il livello della *spiegazione storica*, e non semplicemente della *interpretazione sociologistica* o *economicistica*. Il «sociologismo» e l'«economicismo», infatti, sono l'abuso e l'ipertrofia nell'utilizzo (altrimenti legittimo) della sociologia e dell'economia, che restano due buone scienze sociali *settoriali*, utilissime a

appunto soltanto i compagni di partito e di sindacato). Dall'altro, non rimane letteralmente spazio per il discorso dell'individualità integrale che, ove per svariate ragioni rifiuti di incorporarsi organizzativamente non solo nel partito e nel sindacato, ma nell'accettazione delle gerarchie del partito e del sindacato, diventa un vero e proprio fantasma *piccolo-borghese*.

È bene dire subito che in questo contesto la categoria di piccolo-borghese non è affatto una categoria sociologica, che connota livelli di reddito, di educazione e di collocazione sociale, ma una categoria metafisica generale, che connota esclusivamente il rifiuto o la resistenza di qualunque libera individualità dell'incorporazione al partito ed al sindacato come forme politiche di reduplicazione proletaria dello stato. Il piccolo-borghese può infatti essere tranquillamente un operaio ed addirittura un semplice manovale, mentre un piccolo imprenditore o un insegnante diventano «proletari» non appena accettano l'incorporazione nella struttura del partito e del sindacato. Questi ultimi diventano allora un vero e proprio stato, ma uno stato di tipo particolare, che non riconosce la libertà di opinione come un valore da tutelare, ma la considera come un'anomalia «piccolo-borghese» da riassorbire. Ma uno stato senza libertà di opinione è un esercito, ed è allora l'*esercito*, assai più del semplice «stato», la forma simbolica che assume il movimento «marxista» fra il 1890 ed il 1910. In questa forma simbolica la libera individualità non può essere né parziale né integrale. Essa sparisce, semplicemente, o diventa marginale. È molto probabile (al punto che chi scrive lo dà qui addirittura per scontato) che ciò non è altro che l'effetto duplice di due grandi processi concomitanti, quello della «nazionalizzazione delle masse» attuata dagli stati nazionali borghesi-capitalistici dell'epoca, da un lato, e quello della generalizzazione delle modalità di lavoro associato prodotto dalla cosiddetta seconda rivoluzione industriale (e che nelle conclusioni abbiamo preferito connotare come terza transizione capitalistica). Il movimento operaio era dunque già strutturato come un esercito (un «esercito proletario») prima ancora che la crisi sociale scatenatasi in Russia ed in Germania dalla prima guerra mondiale assumesse la forma della crisi *militare*. Dalla crisi mili-

tare (perché il 1917 è stato indiscutibilmente una *crisi militare*, o almeno *anche* una crisi militare) uscì il comunismo storico novecentesco strutturato appunto come «società militare», per dirlo con Spencer. Da una seconda crisi militare (la seconda guerra mondiale, ed il suo esito antifascista del 1945) uscì una seconda ondata di successi del comunismo storico novecentesco, sia di tipo statuale (Est-europeo) che di tipo partitico-sindacale (Italia, Francia, eccetera).

Riterremmo pleonastico aggiungere (ma lo facciamo lo stesso, perché temiamo facili equivoci) che questi rilievi non comportano assolutamente la conclusione «socialista» alla Turati, Kautsky, eccetera, per cui nel 1917 non si sarebbe dovuta fare nessuna rivoluzione, e bisognava «accontentarsi» di una costituzione democratica con il potere politico saldamente nelle mani dei capitalisti. La presa del potere comunista del 1917 fu storicamente del tutto legittima, e ciò che mancò fu semmai la *posteriore* capacità di passare, per usare il linguaggio spenceriano, da una società militare ad una società industriale, intesa come società capace di riproduzione e di autoregolazione non affidata a mastodontici apparati centralizzati di tipo partitico e statuale. Nello stesso tempo, vorremmo notare ancora che questa incapacità fu probabilmente qualcosa di strutturale e di inevitabile, e che la categoria di «errore umano» (per cui Stalin si sarebbe in qualche modo sbagliato) o di «incapacità politica» (per cui Gorbaciov sarebbe stato soltanto un inetto) è qualcosa di fuorviante e di inadeguato. Poiché con le baionette si può fare qualsiasi cosa, salvo sedercisi sopra, il comunismo militare era destinato a non trovare una forma di vera stabilizzazione.

L'incapacità del comunismo storico novecentesco di uscire dallo stato di eccezione e di emergenza permanente ha dato luogo, come è noto, a molteplici tentativi di spiegazione, di cui il più conosciuto è quello dell'«accerchiamento capitalistico», che avrebbe appunto impedito uno sviluppo «normale» e pacifico delle società socialiste. Questa spiegazione, tuttavia, resta in buona parte tautologica. Fino dai primi anni della rivoluzione russa fu infatti chiaro che l'accerchiamento ci sarebbe stato a lungo, e la stessa teoria post-staliniana della «coesistenza pacifi-

ressi e le prospettive di un particolare gruppo sociale (la classe, il partito, eccetera, per quelli dell'intera umanità. Questa duplice considerazione teorica non è ancora però nulla, e non aggiunge assolutamente «nulla» alla conoscenza scientifica del mondo attuale, se non si aggiunge subito la considerazione, imbarazzante e sgradevole, che i ceti politici prodotti dal processo di triplice statalizzazione partitizzazione e sindacalizzazione del movimento operaio moderno sono strutturalmente «immunodeficienti» (ci si scusi il termine medico) nei confronti del nichilismo. A sua volta, questa situazione di «immunodeficienza» non è altro che il riflesso strutturale di una subalternità generale al capitalismo, parallela a quella della borghesia medioevale rispetto al feudalesimo, di cui abbiamo parlato nel capitolo quarto. È confermata dunque pienamente la tesi principale del materialismo storico di Marx, il dominio della struttura sulla sovrastruttura, anche se la terminologia «topologica» usata da Marx (la struttura sotto, la sovrastruttura sopra) può essere contestata in favore di una nozione maggiormente sistemica di totalità (in cui il «sistema», a differenza di quanto avviene nell'odierna «teoria dei sistemi», non esclude per nulla la contraddizione).

Quanto intendiamo dire può anche essere espresso in un altro modo. Una forza politica soggettivamente anticapitalistica, ma dotata di un'ideologia illusoria che la fa agire con falsa coscienza necessaria, riproduce necessariamente *agenti della produzione capitalistica* (cioè riproduttori involontari di capitalismo, sia pure inedito e diverso dal «capitalismo normale»), anche se questi ultimi pensano se stessi e si considerano in buona fede come socialisti e comunisti. Si tratta di una riproduzione in buona parte fatale ed obbligatoria, che attiene alle forme di divisione del lavoro sociale e tecnica, e che non è affatto modificata dall'indottrinamento ideologico oppure dalle «capacità soggettive» delle *élites* dirigenti e dal modo della loro selezione (per concorrenza, attraverso un sistema meritocratico di esami più o meno difficili, o per cooptazione, effettuata o meno mediante clientelismo, nepotismo, fedeltà o adulazione). Se un modo di produzione sociale non è più o meno maturo, non nasce, non si sviluppa, non cresce, oppure rifluisce con il venir meno della congiun-

tura storica che ha reso possibile la rottura rivoluzionaria. È evidente, e lo diciamo qui con rincrescimento, che il comunismo storico novecentesco *non era ancora maturo*. Trattandosi di un *comunismo immaturo* (nel senso, ovviamente, del «comunismo moderno» di cui parla Marx), il suo tramonto deve essere considerato come un dato storico da cui partire, non come un lutto terribile su cui piangere per tutto il resto della nostra vita. Non si tratta neppure di ripetere qui la nota favola di Esopo sulla volpe e l'uva, per cui la volpe, non potendo raggiungere l'uva che avrebbe volentieri mangiato, afferma per consolarsi che in ogni caso era acerba, e non si poteva comunque mangiare. Il comunismo *era* evidentemente *acerbo*, e la consapevolezza di questa acerbità è il presupposto di ogni rifondazione teorica del comunismo. In proposito, vi sono due ordini di rilievi da fare immediatamente.

In primo luogo, la constatazione della immaturità del comunismo *non* comporta assolutamente la riabilitazione di una nozione storicistica del tempo storico, come se ci fosse uno scorrimento temporale spazializzato in cui c'è un più avanti ed un più indietro, così che non si sarebbe dovuto fare una rivoluzione socialista nel 1917 perché si sarebbe dovuto aspettare, poniamo, il 2017, in cui il socialismo sarebbe stato più maturo. In natura avviene che un grappolo d'uva non si possa staccare a fine agosto, perché ancora acerbo, ma sia necessario aspettare metà settembre per poterlo mangiare senza doverne sputare gli acini ancora acidi. Nella società, invece (ed ecco perché il materialismo dialettico che omogeneizza le leggi di sviluppo della natura e della società è fondamentalmente scorretto, e non deve essere riproposto), non c'è un «tempo esterno» che bisogna «aspettare» perché le cose diventino «mature». La maturità è nella società la *capacità* reale di produzione del nuovo, non l'attesa per il fiorire «naturale» del nuovo stesso in un *medium* temporale omogeneo che fluisce con regolarità (ancora una volta, non è un caso che nulla di quanto hanno insegnato Bergson, Proust, Einstein, Bloch e Benjamin sia passato nel senso comune del marxismo teorico novecentesco). Il comunismo storico novecentesco è stato immaturo, ed era evidentemente acerbo, non certo perché non ha sa-

puto «aspettare» lo scoccare della sua ora (è questa ancora una concezione positivistico-evoluzionistica di temporalità), ma perché non è stato capace di evitare la produzione sociale di agenti della produzione capitalistica (in economia, politica o ideologia), che alla fine ne hanno sanzionato in modo quasi notarile la resa «a mani alzate» agli albori di quella che definiremo nelle conclusioni la quarta transizione capitalistica.

In secondo luogo, è necessario a nostro avviso abbandonare *tutte* (e sottolineiamo «tutte») le spiegazioni, sia ortodosse che eretiche, che continuano a rimuovere la questione storica strategica della immaturità e della acerbità del comunismo. Prendiamo, ad esempio, le posizioni genericamente «staliniste». Per posizioni staliniste non intendiamo certamente quelle che giustificano e difendono ogni singolo comportamento concreto di Stalin (ove esistano, esse sono per noi soltanto una variante ingenua di storicismo), ma quelle che, spesso in modo culturalmente sofisticato, sostengono che fino agli anni Cinquanta le cose andarono ancora abbastanza bene, e che fu soltanto con Krusciov che l'incapacità, o il tradimento, o tutte e due, giunsero al potere fino alla catastrofe finale. Queste posizioni non sono affatto «rozze» e stupide come molti dicono, dal momento che il bilancio storico dell'antistalinismo è stato catastrofico, e vi sono pertanto buone ragioni per dire che dopo il 1956 non si sarebbe dovuta prendere la strada che si è presa. Ebbene, anche ammesso che questo sia vero, come si fa a sostenere sensatamente che *quel* modello di guerra e di emergenza, frutto di uno specifico irripetibile momento storico di confronto militare (gli anni Trenta, eccetera), poteva essere prolungato indefinitamente per giungere al comunismo? Non appare forse agli occhi di tutti che Krusciov e Gorbaciov sono stati un prodotto purissimo della selezione staliniana dei quadri (il tipo umano del burocrate, astuto ma non intelligente, tattico ma non strategico, brillante ma non colto, prodotto dalla cooptazione degli apparati partitici e sindacali)? Si vuole forse sostenere seriamente che un colpo di stato vincente di Beria avrebbe cambiato le cose? Si vuole affermare che il modello di Enver Hoxha era estendibile alle realtà del capitalismo avanzato? Tutto questo non può essere a nostro av-

viso seriamente sostenuto, ed ecco perché le spiegazioni staliniane (che a nostro avviso non sono affatto «rozze», ma semplicemente fuorvianti) non devono essere accettate come pertinenti.

Prendiamo, per continuare, le posizioni cosiddette «trotzkiste», indipendentemente dalla pluralità delle sette che si riferiscono al padre fondatore della Quarta Internazionale. Come è possibile continuare a parlare, dopo quanto è successo, di «stato operaio degenerato», quando gli agenti della produzione capitalistica, di cui sia Gorbaciov che Eltsin sono stati storicamente i rappresentanti politici selezionati dentro il partito comunista, ammontavano evidentemente a milioni, ed erano a tutti gli effetti i gruppi dirigenti (e non importa molto poi se potessero essere definiti come una «classe» in senso marxiano o come un semplice «ceto» politico-amministrativo: è del tutto ininfluente se la peste che uccide il manzoniano Don Ferrante fosse una «sostanza» o un «accidente»!)? Come è possibile continuare a sostenere che la «burocrazia», pur se corrotta, aveva un interesse al mantenimento dell'economia pianificata, quando è sotto gli occhi di tutti che tra le sue file è stato reclutato il gruppo sociale che gestisce oggi la privatizzazione, e che la gestisce appunto perché può privatizzare la proprietà di stato attribuendo a se stessa la prima scelta, essendo già «posizionata» vantaggiosamente proprio sulla base del precedente posizionamento burocratico privilegiato? Come si può continuare a sostenere che ci sarebbe voluta una «rivoluzione permanente» o una «esportazione della rivoluzione» fuori dall'area economica autarchica del «socialismo in un solo paese», quando questo programma non era evidentemente alla portata materiale delle forze storiche novecentesche, e restava a tutti gli effetti una ripetizione scolastica del marxismo secondinternazionalista?

Non dissimile è, a nostro avviso, quella variante italiana radicale del trotzkismo storico che definiremo sommariamente come posizioni «bordighiste» (e ci riferiamo qui ovviamente al Bordiga posteriore al 1945, il Bordiga profeta inascoltato — ed inascoltabile — dell'inevitabile collasso del comunismo di Stalin e di Togliatti). Il bordighismo è riuscito a connotare (a nostro avviso correttamente) la natura sociale dell'URSS come una

forma di capitalismo di stato, efficiente nella sua fase iniziale di accumulazione estensiva, ma probabilmente inefficiente in una seconda fase, al punto da essere destinato ad una «restaurazione capitalistica» più o meno aperta. Se pensiamo che Amadeo Bordiga riuscì ad elaborare in totale solitudine queste ipotesi negli anni Cinquanta (quando sembravano folli, laddove erano invece *già* del tutto ragionevoli), e che queste ipotesi si sono verificate con sconcertante regolarità, bisogna ammettere che la scienza spesso procede disconosciuta e minoritaria, mentre il conformismo trionfa e tutto ciò che non è «rispettabile» è condannato allo scherno ed al silenzio. Ma il «bordighismo» non consiste certamente solo in questa ragionevole (e terribile) analisi. Il bordighismo si basa sulla scommessa di una sorta di gigantesca capacità rivoluzionaria «pura» della classe operaia di fabbrica e più in generale delle «masse proletarie», individuate come capaci di fare la vera rivoluzione comunista «non inquinata» dalla piccola borghesia, dai ceti medi e dai lavoratori «improduttivi». In una parola, i sacerdoti hanno tradito, ma il Messia verrà ugualmente, perché il popolo pronto a riconoscerlo e ad acclamarlo è sempre lo stesso di prima. In realtà, il popolo *non* è più lo stesso di prima. La mitologia bordighista si rivela essere una variante rigorosa e proletaria del trotzkismo, che rifiuta le carte belliche vecchie di cinquant'anni in favore di altre carte belliche, vecchie di cento anni. Chi scrive non ritiene però che la saggezza dei nonni possa guarirci dall'insipienza dei padri.

E che dire, allora, delle posizioni cosiddette «maoiste»? Indubbiamente, Mao Tsetung colse un momento di profonda verità quando rilevò che in una società socialista la borghesia c'è ancora (se per borghesia si deve intendere non tanto dei proprietari privati quanto degli agenti della produzione capitalistica), e la borghesia è presente essenzialmente e sopra ogni altra cosa *dentro* il partito comunista. Giustissimo, è proprio così. Ma come è possibile sostenere seriamente che la cura di questa patologia consiste in una ripoliticizzazione autoritaria della società, con rafforzamento di apparati esterni di dominio e di irreggimentazione sociale, con campagne di massa di caccia alle streghe, con asfissianti controlli alla produzione scientifica ed arti-

stica? La diagnosi è probabilmente giusta, ma la cura ammazza il malato. Il comunismo moderno, e non il modo di produzione asiatico «modernizzato», è universalisticamente incompatibile con queste procedure. Non è dunque un caso che il maoismo cinese abbia sedotto in Europa soprattutto studenti entusiasti in preda al complesso di colpa di essere piccolo-borghesi ed intellettuali di estrazione cattolica e solidaristica. Anche qui, vergogna e pentimento anziché comprensione dialettica. In breve, stalinismo, trotzkismo, bordighismo e maoismo sono *quattro* forme di coscienza critica appartenenti irrevocabilmente al passato, ancora più vecchie ed infinitamente più arretrate, a nostro avviso, del comunismo babuvista del 1796 o del comunitarismo dei livellatori inglesi del 1647. Esse devono essere studiate con cura ed attenzione, perché non se ne perda la memoria storica, ma non bisogna pensare che siano riproponibili, perché tutte e quattro rimuovono il fatto che il comunismo storico novecentesco è stato un grande assalto al cielo assolutamente legittimo, ma anche acerbo ed immaturo.

Ma allora, si chiederà a questo punto il lettore, quale sarà in definitiva un comunismo moderno finalmente praticabile e maturo? A questa domanda, pur nella sua genericità sfuggente e fuorviante, non intendiamo sottrarci. Sarà un comunismo della *libera individualità integrale*, basato più sulla libertà che sull'eguaglianza, al di là dell'opposizione astratta fra piano e mercato, in economia, fra democrazia e dittatura, in politica, fra razionalismo ed irrazionalismo, in filosofia. Un simile comunismo non può essere seriamente descritto in anticipo, perché la sua costituzione e la sua maturazione dipendono strettamente dalla *capacità reale* di nuove soggettività sociali, individuali e collettive, di andare veramente al di là dell'orizzonte del comunismo storico novecentesco, questo comunismo della seconda rivoluzione industriale, questo comunismo del taylorismo e del fordismo, questo comunismo della terza transizione capitalistica, questo comunismo del corto circuito fra militanza e rappresentanza, questo comunismo della triade formata dalla statalizzazione, partitizzazione, sindacalizzazione delle individualità umane moderne.

Questo comunismo glorioso, eredità storica consegnata dal

ventesimo secolo alle nuove generazioni, è oggi finito. Ma è *questo* comunismo ad essere finito, non certo *il* comunismo moderno concepito genialmente da Marx, al di là delle inevitabili confusioni metafisiche in cui lo stesso padre fondatore è caduto. Senza alcuna presunzione profetica, ma anzi con molta angoscia ed inquietudine, riteniamo che ci vorrà molto tempo (anni? decenni?), perché di questo si possa cominciare ad avere coscienza in forma storicamente visibile. Oggi il campo è *completamente* occupato da coloro che non vogliono *nessun* comunismo, e devono perciò far cadere il silenzio sul problema stesso, e coloro che ritengono di poter riproporre il *vecchio* comunismo, in qualche modo ripulito, restaurato e modernizzato, anche perché «temono il vuoto», ed hanno paura che la gente possa sbigottirsi e perdersi d'animo se le si dice che è veramente necessario voltare radicalmente pagina. Mentre un totale pessimismo tattico è di rigore, un ottimismo strategico è possibile soltanto sulla base dell'analisi strutturale del moderno capitalismo. L'ultimo capitolo conterrà alcuni appunti dedicati a questo problema.

X
Verso il terzo secolo della storia del comunismo moderno
Lo sviluppo dell'individualità integrale ed il suo orizzonte comunista

Lo scenario mondiale attuale, che si è prodotto in conseguenza del collasso, probabilmente irreversibile, del comunismo storico novecentesco, è a nostro avviso caratterizzato da *due* fondamentali contraddizioni, che si tratta di comprendere in tutta la loro articolazione e complessità.

In primo luogo, si ripresenta in forma inedita e completamente nuova il vecchio problema che già fu di Karl Marx, secondo cui la maturità del comunismo deve essere preferibilmente individuata nei «punti alti» dello sviluppo capitalistico, dal momento che gli «anelli deboli» rendono bensì più facile il successo immediato di un'eventuale insurrezione rivoluzionaria, ma non sembrano capaci di portare avanti la costruzione di una vera società alternativa in grado di resistere a lungo. Una simile concezione non è affatto di per sé particolarmente «eurocentrica», o per meglio dire «americanocentrica» o addirittura «nippocentrica» (dal momento che oggi di centralità europea non si può più parlare in nessun modo), e lo diventa soltanto se il comunismo viene pensato ed attuato come prolungamento «socializzato» di modalità di produzione e di consumo esclusivamente «metropolitane» e programmaticamente antiuniversalistiche. La dialettica fra punti alti ed anelli deboli non è infatti un mero sinonimo di eurocentrismo contrapposto a reale universalità. Essa non è a nostro avviso che la sobria presa d'atto del fatto che il comunismo moderno è nel suo impianto fondamentale un prodotto delle contraddizioni dialettiche «interne» del capitalismo, e non una protesta morale contro le sue ingiustizie distributive.

Abbiamo tuttavia notato che la questione dei «punti alti» non si presenta oggi affatto come ai tempi di Marx. Da un lato, la situazione demografica mondiale, o meglio del rapporto fra crescite demografiche fortemente differenziate per aree geografiche, religiose e culturali, non è oggi simile a quella del tempo di Marx, e vede uno squilibrio crescente in favore delle aree più povere e sfruttate del pianeta. È noto che tutto questo comporta una sorta di massiccia «emigrazione alla rovescia», per cui mentre ai tempi di Marx erano i popoli bianchi che emigravano in aree geografiche extraeuropee (colonialismo di popolamento, eccetera), oggi avviene il contrario, e sono i popoli non bianchi che emigrano massicciamente, legalmente o illegalmente (e non distingueremmo queste modalità «giuridiche» se esse non dessero luogo a due mercati del lavoro capitalistici distinti!), nelle «metropoli» dello sviluppo capitalistico. Dall'altro lato, mentre la situazione demografica mondiale sembra spostarsi «a favore» (usiamo questo termine con le molle, dal momento che oggi un'abbondante popolazione significa spesso non ricchezza, ma miseria) della periferia contro il centro, sul piano economico il rapporto è invertito, poiché la concentrazione tecnologica e finanziaria della ricchezza nei poli «avanzati» rende impraticabili ipotesi di sviluppo separato o «autocentrato» che alcuni decenni fa sembravano possibili. Demografia ed economia sono dunque oggi in rapporto conflittuale palese, e questo dà luogo sciaguratamente ad una situazione che, anziché «neocapitalistica», appare quasi «neofeudale», dal momento che i «punti alti» dello sviluppo economico assomigliano sempre di più a fortezze assediate, in cui caste di privilegiati difendono una piramide gerarchica di diseguaglianze economiche e giuridiche. Da un punto di vista culturale, riteniamo che alcuni tratti di destoricizzazione, da un lato, e di riproposizione di microcomunità protette, dall'altro, che caratterizzano un certo filomedievalismo postmoderno, siano semplicemente la ricaduta «sovrastrutturale» di questa situazione.

In secondo luogo, se la questione dei «punti alti» sembra riproporre la problematica originale di Marx, la scomparsa ormai totale di qualunque «paese guida», «patria della rivoluzione»,

«campo socialista», eccetera (l'eroica resistenza di paesi come la Cuba di Fidel Castro non modifica a nostro avviso il panorama generale che tratteggiamo), sembra invece riportarci alla situazione del tempo della II Internazionale (1889-1914), in cui il movimento socialista doveva definirsi in modo totalmente endogeno, mancando qualunque realtà statuale esogena di riferimento (come l'URSS dopo il 1917) cui commisurare la propria strategia generale o le proprie tattiche particolari. I socialisti, oggi, sono orfani di qualunque «campo socialista», ed il fatto che alcuni soffrano per questo mentre altri ne gioiscano non modifica di un grammo l'esistenza della realtà. Anche in questo caso, però, l'analogia è illusoria. Da un lato, nel tempo della II Internazionale c'era pur sempre un partito guida, la socialdemocrazia tedesca, la cui elaborazione teorica e pratica era considerata esemplare, mentre oggi non c'è *nessuna* realtà che possa ambire a questa funzione egemonica o di «modello». Dall'altro lato (e questo è immensamente più importante), sebbene ci si trovi nella situazione di analoga mancanza di un «campo socialista statuale» cui fare in qualche modo riferimento, non è seriamente riproponibile il quadro teorico e pratico che faceva da supporto all'agire politico dei partiti e gruppi della II Internazionale, dal primato della «rivoluzione puramente operaia e proletaria» (alla Rosa Luxemburg), fino alla triplice statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione proposta dagli ortodossi alla Kautsky. Questa via ci sembra ormai impraticabile, se è vero che essa è stata caratteristica non della lotta contro il modo di produzione capitalistico *in generale*, ma soltanto contro il modo di produzione capitalistico in una sua specifica, determinata fase (che abbiamo deciso di connotare indifferentemente con il doppio attributo di «secondo secolo della storia del comunismo moderno», nel nono capitolo, e di «terza transizione capitalistica», nelle conclusioni).

È dunque a nostro avviso del tutto illusorio e fuorviante pensare di poter effettuare una «rifondazione comunista» riproponendo l'orizzonte teorico ed organizzativo della fase precedente. In breve, questo orizzonte teorico ed organizzativo è caratterizzato da *due* fondamentali modalità strutturali: da un lato, il

nesso duplice di militanza e di rappresentanza, che riproduce interminabilmente il «lato attivo» della partecipazione entusiasta e responsabile ed il «lato passivo» della delega e della deresponsabilizzazione anonima (e si tratta di un nesso oggettivo e strutturale, esattamente come l'estorsione di plusvalore assoluto e relativo, per cui non ha molto senso parlare di «riforma» della militanza e della rappresentanza in senso più consapevole e partecipativo, così come non ha senso parlare di «plusvalore consapevole»); dall'altro, il nesso triplice di statalizzazione, partitizzazione e sindacalizzazione, che incorpora il nesso di militanza e di rappresentanza in un meccanismo del tutto «impassibile», cioè non passibile di correzione e di cambiamento. Il movimento comunista oggi deve rifondarsi *all'altezza* della sfida capitalistica di oggi. È allora necessario individuare con chiarezza *dove* esattamente si situa questa sfida capitalistica, per poterla contrastare nel suo terreno, e non in uno spazio periferico e marginale del tutto ininfluente.

La sfida capitalistica si situa oggi nella *produzione di massa* di uno specifico tipo di *libera individualità integrale* che sia appunto «integralmente» sottomessa e compatibile con la riproduzione approfondita del rapporto di capitale. Essa è «libera» perché la sua eterodirezione non è più ottenuta con i vecchi metodi autoritari ed «organicistici», ma con tecniche di consenso indirette, che rendono maggiormente possibile l'illusione di libera autodeterminazione dei comportamenti. Essa mira pur sempre alla «individualità», perché il profilo del produttore e del consumatore tipico del capitalismo è incompatibile con la negazione delle caratteristiche particolari dell'individuo che deve pur sempre decidere di acquistare o di non acquistare i beni e servizi che gli vengono offerti, e non fa più parte di gerarchie feudali in cui il colore della livrea è «imposto» dal signore. Oggi i nuovi gruppi castali sono bensì tutti vestiti nello stesso modo, ma devono però pur sempre essere loro che decidono che cosa comprare. Essa è infine «integrale», non certo però di una «integralità borghese» (dal momento che la borghesia stessa, come e più del proletariato, tende a sparire nel capitalismo avanzato), ma di una «integralità capitalistica», che renda compatibile sen-

timenti, passioni e desideri con la loro solvibilità in denaro e con la loro oggettivazione in merci.

Se questo è vero (e noi pensiamo che lo sia), allora il comunismo non può essere un'impossibile contrapposizione di un regressivo collettivismo a questo individualismo, ma soltanto la parallela *produzione di massa* di una *libera individualità integrale alternativa*, che sappia superare il capitalismo attuale sul suo stesso terreno. Essa non può essere seriamente descritta «in positivo» (se non con aggettivazioni scontate e banali come «colta», «solidale», «informata», «fraterna», che lasciano il tempo che trovano e non ci fanno progredire di un passo), dal momento che la sua eventuale costituzione non può che avvenire processualmente attraverso una *resistenza* alle estraneazioni capitalistiche. È invece utile (ed è ciò che tenteremo di fare in questo capitolo) porci due domande da cui partire: qual è esattamente il tipo di capitalismo mondiale che sta formandosi oggi su scala planetaria dopo il collasso dell'esperimento sociale del comunismo storico novecentesco? E ancora: qual è il tipo di individualità che il capitalismo tende oggi a costituire, e come fare ad impedirne la costituzione?

Il sistema capitalistico mondiale che si sta oggi strutturando sulle ceneri del vecchio sistema bipolare *non* è per nulla un *supercapitalismo*, così come la nuova ed aggressiva concorrenza imperialistica mondiale *non* configura per nulla un *superimperialismo*. Sono questi i due primi punti fermi che occorre porre se si vuole proseguire l'analisi in modo fecondo. Nel ventesimo secolo sono state elaborate molte teorie del «supercapitalismo» (quella di Fukuyama è per molti versi anch'essa una teoria apologetica del supercapitalismo), e ve ne sono due che a nostro avviso sono state particolarmente dannose e fuorvianti per la coscienza filosofica e scientifica dei comunisti. In primo luogo, la teoria «operaista» italiana, per cui il capitalismo non è un sistema interiormente autocontraddittorio, è in grado di autopianificarsi nell'essenziale, e la sua sola contraddizione «esterna» è quella fra classe operaia e capitale. In secondo luogo, la teoria «francofortese» tedesca, per cui il capitalismo è un sistema capace di «integrare culturalmente» le masse sfruttate, attraverso so-

fisticati lavaggi del cervello che portano infine ad automi eterodiretti guidati da falsi bisogni ed incapaci di conoscere i loro veri interessi. Si tratta di teorie interessanti, in sede di storia delle idee, ma anche di teorie profondamente errate e fuorvianti, che occorre studiare con attenzione non certo perché siano giuste, ma per poter comprendere bene dove esattamente non funzionano.

Per la generazione del Sessantotto, cui appartiene anagraficamente lo scrivente, operaismo e francofortismo apparvero due teorie diverse ed incompatibili, dal momento che la prima funzionava come l'anticamera di un impegno politico militante a fianco della classe operaia della grande fabbrica fordista, mentre la seconda sembrava essere invece l'anticamera del disimpegno, del ripiegamento nel privato e nel farsi nobilmente i «fatti propri» in presenza di un universo sociale immodificabile. In realtà le due teorie sono molto più complementari e compatibili di quanto sembri, basandosi entrambe su una nozione di contraddizione come semplice opposizione reale non autocontraddittoria (anche se in questa sede, per ragioni di spazio e di chiarezza, non intendiamo ricostruire i presupposti logico-filosofici della teoria della contraddizione dialettica, rimandando la ricostruzione ad altro momento). Certo, nell'operaismo il sistema capitalistico non appare come onnipotente, perché è bensì in grado di pianificare la propria autoriproduzione illimitata riducendo la concorrenza intercapitalistica a mera variabile dipendente, ma trova contro di sé la tellurica ed inesauribile energia della classe operaia, ma neppure nel francofortismo il capitalismo è onnipotente, perché contro di sé ha la coscienza dell'intellettuale, che lo rifiuta perché comprende — utilizzando la «dialettica negativa» di Adorno — che la sua totalità è falsa ed ingannatoria. Gli operai e gli intellettuali sono dunque i due soggetti *esterni* alla riproduzione del capitalismo «supercapitalistico», che invece lava il cervello a tutto il resto della popolazione (salvo che alle donne, che giunsero però con alcuni anni di ritardo, insieme con la cooptazione di settori di femminismo universitario perfettamente integrati nel grande capitalismo).

In queste teorie non c'è se non l'apparenza della verità. Come

un pendolo, esse oscillano *sopravvalutando* da un lato le presunte capacità anticapitalistiche dirette della classe operaia (operaismo italiano), e *sottovalutando* dall'altro la capacità di resistenza dei modi di vita popolari e delle forme di solidarietà comunitaria ai tentativi della cultura di massa capitalistica di lavare il cervello della gente (francofortismo tedesco). Inversamente, ed in modo complementare, l'operaismo *sottovaluta* la gigantesca forza del capitalismo sul terreno della razionalizzazione tecnologica della fabbrica (terreno in cui la sua vittoria è sempre scontata, non appena vi sia una minimo di esercito industriale di riserva con cui «scongelare» la rigidità operaia: e questo esercito industriale di riserva c'è sempre, perché quando non c'è lo si crea con grandissima facilità), ed il francofortismo *sopravvaluta*, trasformandola quasi in forza demoniaca, la capacità della cultura di massa capitalistica nel disinnescare qualunque contraddizione culturale (la gente comune non diventa stupida perché consuma *telenovelas*, anche se le *telenovelas* non sono certo arte di prima qualità). In definitiva, il *supercapitalismo*, questo sistema capace di espandersi in uno spazio infinito, non esiste. Il capitalismo è un sistema potenzialmente illimitato, non è un sistema attualmente infinito. Il capitalismo è sempre e soltanto un sistema di differenti capitali in concorrenza reciproca, ed in questo spazio si muove anche la lotta comunista contro le estraneazioni capitalistiche. Riteniamo che il pessimismo sia uno stato d'animo del tutto rispettabile (lo scrivente vi indulge in continuazione), ma pensiamo che sia inutile legittimarlo con l'improbabile dottrina del supercapitalismo. La nevrosi depressiva è una categoria della psicopatologia, non della filosofia e della scienza.

Così come non vi è un supercapitalismo, *non* vi è neppure un superimperialismo. È noto a tutti gli osservatori che gli anni Novanta vedono una accresciuta concorrenza interimperialistica fra gli Stati Uniti, il Giappone, e la stessa Europa a probabile guida tedesca. L'odierno uso ricattatorio dei trattati di Maastricht, che viene agitato in Italia per smantellare *congiuntamente* il sistema parassitario della mediazione partitica ed il sistema dello stato sociale (confidando nel fatto che la gente non si accorga che la stanno derubando del secondo dal momento che la si di-

strae con lo spettacolo della caccia ai «disonesti» di Tangentopoli), è infatti assolutamente incomprensibile se non lo si intende come un tassello della costruzione di un forte imperialismo europeo a guida tedesca (e forse franco-tedesca). Più in generale, l'attuale imperialismo europeo è ancora debole rispetto a quelli giapponese ed americano per ragioni storiche di lunga durata. Il capitalismo americano è infatti un capitalismo senza garanzie sociali, e pertanto molto meno «caro» di quello europeo, in cui le garanzie sociali sono state anche e soprattutto il prezzo pagato per allontanare la minaccia del comunismo. Il capitalismo giapponese ha invece potenti garanzie sociali, eredità del paternalismo semifeudale della società gerarchica ed «organica» del Sol Levante, ma nello stesso tempo presenta un grado di sfruttamento operaio, assoluto e relativo, molto maggiore (ed ecco perché tutti i capitalisti europei in coro auspicano la giapponesizzazione dell'uomo bianco, la fine del lassismo alle catene di montaggio, il *just in time* e l'ora di sessanta minuti senza «buchi» di tempo non produttivo). Dal momento che i capitalismi giapponese ed americano, per ragioni diverse ma complementari, sono più efficienti di quello europeo, è chiaro che la competizione imperialistica richiederà soprattutto una normalizzazione in Europa, e sono i lavoratori europei i più minacciati. I «partiti di sinistra» ed i «sindacati unitari» europei sono integralmente *dentro* la concertazione globale imperialistica, e non bisogna dunque aspettarsi realisticamente nulla da loro. Nello stesso tempo, le soggettività dei lavoratori non cessano di esistere e di pensare, ed è *esclusivamente* da queste che è possibile aspettarsi qualcosa nel prossimo futuro.

Che cosa intendono farsene delle soggettività individuali moderne i sistemi capitalistici ed imperialistici contemporanei? Ecco una domanda fondamentale. Per poter rispondere ad essa, è bene dividere il quesito in tre parti distinte, dedicate rispettivamente al momento politico, a quello economico ed a quello ideologico. Questi tre momenti, ovviamente, non esistono affatto separatamente (alla loro esistenza separata *credono* soltanto — ma è una credenza superstiziosa — gli specialisti universitari di

scienze sociali), ma è bene egualmente distinguerli per chiarezza espositiva.

Dal punto di vista politico, è chiaro che il capitalismo uscito vincitore dalla sfida con i sistemi a socialismo di stato deve razionalizzare il sistema di legittimazione e di consenso, smantellando i costosissimi apparati collettivi di mediazione, in una parola i *partiti politici* come li abbiamo conosciuti negli ultimi cento anni (dal 1880 circa). È questa naturalmente la base materiale del declino, a nostro avviso storicamente irreversibile, della «forma-partito» nel capitalismo contemporaneo. Abbiamo rilevato in altra sede che nel Cinquecento, in concomitanza con il primo decollo mondiale del capitalismo commerciale, vi fu un generalizzato passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo nei paesi-guida di questa prima transizione capitalistica. Si trattava di una religione molto meno *cara*, perché smantellava costosissimi apparati di rendita feudale in favore di un decentramento e di una personalizzazione individualizzante della religione nel singolo atomo sociale (al limite, una Bibbia per ogni individuo, con relativo «libero esame» totalmente *gratuito*). Un Dio che non costasse niente era l'ideale del primo capitalismo commerciale cinquecentesco, ed anche se questo ideale non fu mai compiutamente realizzato se non in tendenza (la conquista del West americano fu fatta in modo religiosamente gratuito, se non con qualche economicissimo predicatore avvinazzato che si manteneva con i propri sermoni esaltati), è chiaro che la *razionalizzazione del sistema religioso*, in direzione di una sua radicale economicità, fu una tendenza strutturale del primo capitalismo. Oggi si tratta di un'analoga e parallela *razionalizzazione del sistema politico*, in cui si punta a partiti non più «cattolici», ma «protestanti», infinitamente meno cari, e soprattutto svuotati di frati, suore, manomorte, decime, eccetera (cioè apparati, tangenti, parassiti variamente «distaccati» dalla produzione, eccetera). Questo gigantesco processo è doppiamente mistificato dai suoi apologeti e dai suoi critici. I suoi apologeti parlano scioccamente delle tendenze anti-partito attuali (polemica contro il sistema elettorale proporzionale, inni ai sistemi elettorali uninominali e maggioritari, elezione diretta delle cariche locali e centrali, persona-

lizzazione esasperata della competizione elettorale, eccetera) come di un aumento del potere della «società civile» nei confronti della «classe politica». Chi scrive non sa se si ha qui a che fare con babbioni particolarmente ingenui oppure con astuti volponi in malafede, e la cosa non è particolarmente importante. Ciò che conta invece è che la «società civile» non c'entra ovviamente nulla, trattandosi invece di una semplificazione strutturale nella legittimazione del consenso politico al capitalismo, l'*appello diretto* del politico di mestiere al suo elettore, reso possibile dai *media* e dal decentramento di tutti i cittadini cacciati dall'*agorà*, trasformata nel frattempo in parcheggio o in supermercato, e convocati ognuno davanti al suo televisore familiare. I suoi critici, però, si attardano a nostro parere a parlare di nuovo bonapartismo, di nuovo fascismo, di democrazia plebiscitaria, eccetera, come se la forma-partito potesse essere «salvata» in qualche modo. Non escludiamo naturalmente che questo sia possibile, anche se, per essere sinceri, riteniamo che non ci si possa opporre al capitalismo commerciale del Cinquecento difendendo le forme organizzative (eretici, patarini, hussiti, lollardi, eccetera) tipiche della fase precedente. In realtà, il moderno capitalismo non ha tanto «paura» dei partiti (non pensiamo che ne abbia mai avuto veramente paura, se non in certi periodi storici limitatissimi), e non è per paura che li vuole rendere obsoleti. Esso è semplicemente ormai in grado di rivolgersi *individualmente* al cittadino-elettore, senza più la mediazione collettiva organizzativa del partito di massa. Ideologicamente, questo fatto è mistificato dall'attuale *trend* politologico neoliberale, come se ci fosse seriamente *oggi* un ritorno a Tocqueville ed a Stuart Mill, ed è per questo che liberali puri come Bobbio e Dahrendorf possono essere scambiati per «democratici di sinistra». Il liberalismo, oggi, è semplicemente l'abolizione della mediazione «democratica» dei partiti, nel frattempo degenerata in costosissimo parassitismo, in favore di un rapporto diretto fra capitalisti e cittadini.

Dal punto di vista economico, una crisi apparentemente analoga a quella della forma-partito tocca anche i sindacati. Questa crisi, però, è storicamente molto più complessa, e non può esse-

re semplicemente interpretata in termini di razionalizzazione e di economicizzazione delle spese di funzionamento del sistema complessivo. Per circa cento anni, nell'ambito della cultura «di sinistra» (che, come abbiamo ripetutamente rilevato, deve essere tenuta metodologicamente ben distinta dalla questione del marxismo e del comunismo), si sono avute a proposito dei sindacati due posizioni opposte, entrambe illusorie e mistificanti. Da un lato, gli apologeti della organizzazione sindacale l'hanno considerata come una sorta di anticamera dell'egemonia dei lavoratori sull'insieme della società, senza tener conto che il sindacato, per sua propria intima natura e funzione, si basa proprio sulla riduzione del lavoratore a forza-lavoro contrattabile, ed il fatto che la contrattazione sia collettiva anziché individuale non muta per nulla la sua natura di merce (così come il capitalismo di stato non muta la sua natura capitalistica). Il sindacato vive solo eternizzando quella contrattabilità collettiva della forza-lavoro associata che fa da presupposto al funzionamento *normale* del capitalismo. Dall'altro, i critici rivoluzionari del tradizionale moderatismo sindacale gli hanno sempre opposto i consigli, i comitati di base, l'auto-organizzazione attiva e militante dei lavoratori stanchi di essere «svenduti» (cioè, appunto, venduti ad un prezzo più basso di quanto, contrattando meglio, si sarebbe potuto spuntare), facendo in questo modo un'opera sacrosanta e meritoria, che si basa però sull'esistenza di circostanze eccezionali di mobilitazione e di forza collettiva che non possono essere protratte a lungo. Un comitato di base che dura a lungo diventa un sindacato, così come un amore che si protrae diventa una convivenza. I rivoluzionari entusiasti mostrano una grande riluttanza a riconoscere la sostanziale eccezionalità della situazione di conflitto, e questa riluttanza si fonda a sua volta sul mito della militanza, che vede il comunismo come una società in cui i cittadini-compagni sono *sempre pronti* all'azione organizzata.

La realtà è a nostro avviso ben lontana da queste due posizioni opposte. Il sindacato, come la mutua, è un'istituzione utilissima per tutelare interessi individuali e collettivi, ma non certo per l'esistenza di strutture e di dirigenti, quanto perché è già a disposizione in caso di mobilitazione che sale dai lavoratori. Es-

so «si riempie» come un bacino e si «svuota» a seconda di cicli sociali del tutto estranei alle sue logiche di gestione e di spartizione delle cariche (e pensiamo ad eventi storici come l'«autunno caldo» italiano del 1969, o come l'ultima lotta «salariale» dei lavoratori tedeschi del 1992). Un'interpretazione storica generale della funzione dei sindacati deve andare dunque oltre questi rilievi di senso comune.

Il sindacato novecentesco ha sempre oscillato fra i due modelli «politico» (di origine socialdemocratica tedesca) e «di mestiere» (di origine laburista inglese). I due modelli sono peraltro di fatto fusi, perché anche la tradizione anglosassone ha finito con il produrre partiti di sinistra di tipo democratico o socialdemocratico. La fusione (esemplarmente avvenuta per esempio nelle socialdemocrazie scandinave novecentesche) ha dato luogo a grandi apparati centralizzati e burocratici di contrattazione delle grandezze macroeconomiche globali del funzionamento delle economie capitalistiche, creando quella corporativizzazione della società che ricorda analogicamente le corporazioni dei comuni medioevali in cui fiorì maggiormente il capitalismo manifatturiero e commerciale. La corporativizzazione è un sintomo di una sostanziale staticità e stagnazione, e non è un caso che il modo di produzione capitalistico si sia sviluppato dopo il Cinquecento distruggendola (ed in ogni caso a fine Trecento le corporazioni non erano riuscite ad impedire il passaggio del comune alla signoria ed al principato, finendo anzi con il subordinarsi servilmente ai nuovi centri di ricchezza e di potere). È necessario però capire dove esattamente la forma-sindacato sia *oggi* minata *dal basso*, e come questo fenomeno non debba assolutamente intristire o impaurire, ma essere visto come una possibile risorsa. Oggi i sindacati tendono a funzionare come un regolatore coattivo e manipolatorio di una sorta di *egualitarismo compatibilistico*, che è poi la forma di «livellamento egualitario» richiesta dalla politica economica dei grandi stati capitalistici contemporanei. L'ultimo ciclo di lotte operaie di tipo fordista (anni Sessanta e Settanta del Novecento) ha visto emergere un sindacato apparentemente dotato di un'*ideologia solidaristica ed egualitaria*, che partiva dagli interessi e dalle forme di mobilita-

zione degli operai comuni, dequalificati e meno pagati, e che penalizzava dunque tutti i lavoratori interessati a valorizzare (pur dentro il modo di produzione capitalistico) le loro specifiche capacità. Di qui è nata un'ideologia spontanea (sistematicamente attizzata e coltivata dai sindacalisti) di avversione verso il pubblico impiego, i tecnici e gli impiegati qualificati, e gli stessi lavoratori «manuali» dotati di competenze professionali di alto livello. Questa guerra civile simbolica fra i lavoratori è stata a lungo interpretata in termini di prefigurazione del comunismo, di franchezza proletaria, di riequilibrio egualitario, laddove invece si trattava, anche e soprattutto, di una gigantesca *svalorizzazione capitalistica* della qualità del lavoro individuale, e di una sua «sottomissione reale» alle operazioni di politica economica che ne legittimavano la marginalizzazione. In poche parole, l'egualitarismo sindacale non è mai stato un germe del possibile egualitarismo comunista. I sindacati hanno sempre mostrato di disprezzare e di sottovalutare la competenza del macchinista rispetto al manovale, dell'insegnante rispetto al bidello, del tecnico rispetto all'operaio comune, eccetera, non certo perché in questo modo si prefigurava il comunismo e la solidarietà fra lavoratori, ma perché così si poteva ridurre il valore della forza-lavoro ad un *unico valore collettivo* contrattabile centralmente in una società capitalistica ferreamente corporata.

Dal momento che il capitalismo deve ideologicamente trasformare il bianco in nero, l'alto in basso ed il rovescio nel diritto (per cui la realtà è quasi sempre *invertita* nel capitalismo, e per poter leggere il testo bisogna girare verticalmente il foglio), la lotta dei lavoratori per difendere il valore della propria forza-lavoro contro l'omogeneizzazione «egualitaria» al ribasso viene bollata come «corporativa» (cioè poco consapevole degli «interessi generali», che sono poi gli interessi dei bilanci delle imprese e degli stati capitalistici), laddove invece «corporativo» è il suo esatto contrario, la contrattazione globale del suo prezzo sulla base delle compatibilità globali della concorrenza capitalistica ed imperialistica. È questa a nostro avviso la ragione del pullulare, nel mondo intero, di lotte professionali e sociali *apparentemente* corporative, che sono spesso viste con angoscia e so-

spetto dal punto di vista della vecchia sinistra, e che sono invece a nostro parere la forma buona, fisiologica e strutturalmente positiva di difendere *oggi* il buon vecchio «valore» del lavoro manuale ed intellettuale. Se questo è vero, il fiorire dei COBAS e le tendenze rivolte a fondare nuovi sindacati, espressamente conflittuali ed indifferenti alla strumentale accusa di «corporativismo», devono essere viste come qualcosa di positivo e legittimo. Nello stesso tempo, è bene capire che non c'è nessuna contraddizione, ma vi è anzi una segreta convergenza, fra la corporativizzazione centralizzata dei rapporti fra capitalisti e lavoratori, ed il fiorire di ideologie e di pratiche aziendalistiche di «coinvolgimento attivo» dei lavoratori nella gestione del processo di produzione in fabbrica. La gestione statalistica dei contratti collettivi sulla ferrea base delle «compatibilità di Maastricht» (cioè sulla base dei *diktat* della banca centrale tedesca) non è un'altra cosa della cosiddetta «qualità totale» alla FIAT, ma ne è solo l'altra faccia complementare, così come la macroeconomia capitalistica non è che l'altra faccia della microeconomia capitalistica. È vero infatti che l'odierno capitalismo informatico tende ad aumentare l'assorbimento e l'utilizzo di specifiche capacità intellettuali e cognitive dei lavoratori, e pertanto a perfezionarne lo sfruttamento, e che il «coinvolgimento organizzato e contrattato» in questo utilizzo sostenuto apertamente dai sindacati non si distingue per nulla dal «coinvolgimento individuale» o di gruppo offerto dai capitalisti ed ovviamente preferito dai lavoratori che decidono di accettarlo. La logica della libera individualità capitalistica (della libera individualità, cioè, che accetta praticamente l'orizzonte capitalistico di autorealizzazione) si muove infatti sempre più verso il rapporto diretto, senza mediazioni, tra forza-lavoro e capitale, e chiunque sostenga la «cogestione collettiva» perderà nei confronti di chi vorrà avere la sovranità sul se, come, quando e dove farsi coinvolgere. Le uniche forme «collettive» di lotta sindacale che a nostro avviso abbiano ancora un senso reale (COBAS, sindacati di opposizione non compatibilisti, eccetera) sono appunto quelle per cui il *valore* della forza-lavoro non è *a priori* un elemento

numericamente dato della contrattazione centralizzata neocorporativa.

Le sommarie osservazioni qui proposte al lettore a proposito dei sistemi «postcomunisti» di relazioni politiche (i partiti) ed economiche (i sindacati), che abbiamo inteso espressamente come brevi, schematiche e provvisorie, sono soltanto la «cornice sociale», la premessa del *solo* discorso che filosoficamente ci preme veramente, che è la prospettiva del *terreno* della lotta per la libera individualità come il *solo* terreno su cui i comunisti possono *forse* opporsi con successo al moderno capitalismo imperialistico.

Non si tratta affatto di una regressione dalla scienza alla filosofia, o peggio dalla previsione politica realistica al vago linguaggio della antropologia. Al contrario. Si possono dire di Nietzsche le cose più terribili, ma resta il fatto che egli ha capito bene che tutti i discorsi culturali o «politici» sono inutili senza una profonda rivoluzione antropologica. I comunisti hanno creato nel Novecento una teoria economico-politica relativamente armoniosa e coerente, in cui «tutto si tiene»: il partito d'avanguardia, la proprietà pubblica dei mezzi di produzione, la piena occupazione della forza-lavoro, l'economia pianificata, l'ideologia «progressista», la divulgazione scientifica capillare, la pratica sportiva di massa, eccetera. Se tutto questo non ha funzionato, è necessario non tanto ritornare sugli «sbagli» nella pianificazione e negli investimenti, quanto nella *forma antropologica* in cui tutto questo è stato fatto. Il rapporto fra eguaglianza e libertà nel comunismo, infatti, non può essere fondato sulla loro separazione istituzionalizzata. Bisogna che l'espansione comunista della libera individualità sia già, non solo prefigurata, ma realmente attuata nell'eguaglianza della lotta al capitalismo. Non si può lottare contro il capitalismo in forma disegualitaria, riproducendo forme-partito costituite sul modello dello stato, e poi pensare di poter avere anche la libera individualità comunista. A lungo si è avuto un partito-comunità, in cui il comunismo era vissuto già qui ed ora nel calore dei rapporti fraterni e coinvolgenti della militanza, cui era sovraordinato un partito-apparato inserito negli apparati dello stato capitalistico (si noti bene,

non dello «stato borghese», ma dello «stato capitalistico»), che passando dall'opposizione al potere diventava un partito-mafia inviso persino a tutti i comunisti «liberi ed indipendenti» delle società socialiste (e non è un caso che molti dei «ricostruttori comunisti» nei paesi ex-socialisti concordino tranquillamente sul fatto che il precedente partito al potere fosse ormai divenuto un partito-mafia). In sintesi estrema, l'*eguaglianza anticapitalistica* è la matrice della *libertà comunista*. Una forma-stato, una forma-partito ed una forma-sindacato (ci si scusi questa orribile e faticosa espressione!) che si basi sulla diseguaglianza di *sapere e potere* non può dare vita alla produzione sociale di libere individualità integrali. Ancora una volta, questo presuppone una fondamentale sincronizzazione fra socialismo e comunismo, al di là di ogni separazione stadiale. Ci rendiamo perfettamente conto che questo comporta una rivoluzione teorica terribile, che ci fa tremare perché siamo coscienti di non saper bene dove cominciare. A farci coraggio, però, resta il fatto che ormai sappiamo che cosa succede quando si attua la separazione stadiale fra socialismo e comunismo: il socialismo diventa un inefficiente capitalismo burocratico di stato, capace di effettuare la fase estensiva dell'accumulazione ma non di passare a quella intensiva, ed il comunismo diventa un'innocua utopia consegnata ad un lontanissimo ed ineffettuale futuro.

Tutto ciò naturalmente è abbastanza noto, ed un libro non si legittimerebbe con la semplice ripetizione di queste relative ovvietà. È invece meno noto, e vale dunque la pena di rifletterci sopra, che il moderno capitalismo si incammina verso una strada che *forse* può rendere fattibile un programma di individualizzazione della libertà comunista. Ancora una volta, ripetiamo che non ha alcun senso parlare, nel moderno capitalismo, di liberalismo e di democrazia in un'accezione «seria» del termine. Il «liberalismo» è qualcosa di intimamente connesso con la società borghese classica, che non esiste più da nessuna parte, sostituita ovunque dal moderno capitalismo corporato e massificato, ed i moderni «liberali» sono semplicemente apologeti di una mescolanza di vita privata benestante e di opinione pubblica necessariamente manipolata dalle grandi catene giornalistiche e televisi-

ve (l'ideale dei «liberali» è un Berlusconi che, anziché *serials* e pubblicità, trasmetta musica classica e tavole rotonde di *opinion makers* colti e ben pagati). La «democrazia» è anch'essa qualcosa che assolutamente non esiste. Nel significato classico del termine, l'*unico* decentemente utilizzabile, essa significava il potere dei molti, che essendo molti erano più poveri dei pochi ricchi. Oggi si è di fronte ad oligarchie finanziarie legittimate da elezioni che funzionano come le «acclamazioni» che un tempo legittimavano i tiranni. Non vi è dunque nessun liberalismo e nessuna democrazia da «difendere», come al tempo dei fronti popolari degli anni Trenta. Nello stesso tempo, il moderno capitalismo, non liberale e non democratico, sembra orientarsi verso una sorta di *chiamata nominale* degli individui, cioè un rapporto quasi «immediato». In questo rapporto sta un grande pericolo, ma anche, *forse*, la possibilità di un nuovo terreno di lotta. Spieghiamoci meglio.

Il profilo ideologico del moderno capitalismo ci sembra caratterizzato da due pilastri fondamentali, l'*ermeneutica* (in filosofia) ed il *monetarismo* (in economia). Si dirà che queste due cose non c'entrano nulla l'una con l'altra, ma non lo crediamo. Al contrario, esse legano insieme strettamente, in solidarietà antitetico-polare, il mondo della *necessità*, un'economia ferreamente guidata dal Fondo Monetario Internazionale che può ormai affamare ed uccidere interi popoli e continenti in nome della «fatalità tecnica» e non ideologica dell'emissione controllata di moneta, ed il mondo della *libertà*, un mondo culturale in cui il dibattito sarà ormai infinito, dal momento che il gioco delle interpretazioni è illimitato, la verità non esiste, la realtà è sfuggente, polimorfa ed insondabile, ed il solo limite reale al dibattito culturale è la quantità di moneta che gli può essere dedicata dalle compatibilità finanziarie locali e generali. La compresenza di libertà e necessità, sotto la reale dominanza della necessità, è una caratteristica generale di tutte le società divise in classi, ed il capitalismo ne sposta semplicemente il carattere dalla religione (politeistica nelle società schiavistiche, monoteistica in quelle feudali ed antico-orientali) all'economia. La necessità *reale* (in questo caso, i «fatali» vincoli monetari del sistema economico) è

sempre doppiata da una libertà *apparente* (in questo caso, il dibattito ermeneutico, interminabile, condotto con pluralismo e cortesia, illimitato perché non esiste nessun «fondamento» da scoprire e di cui comunicare la scoperta). La gente potrà sempre discutere *liberamente*, purché stringa la cinghia *necessariamente*. Tutto questo, naturamente, è ben noto, e lo ripetiamo qui ancora per l'ennesima volta per il semplice fatto che gran parte del sistema culturale odierno funziona per occultare questo fatto evidente (per cui sembra che i vincoli monetari siano la vittoria dell'austerità sulla finanza allegra del keynesismo, e l'ermeneutica sia la vittoria del pensiero «debole» e tollerante contro il pensiero «forte», intollerante, comunista, ideologico, cattivo, cattivissimo). Ciò che invece interessa non è questa ovvietà, ma l'esistenza di una concreta possibilità di far crescere *dentro questo scenario* una libera individualità alternativa, che in qualche modo *rovesci* la chiamata nominale conformistica cui viene sottoposta per aprirsi uno spazio di opposizione non soltanto testimoniale, ma efficace.

Quanto diciamo non significa assolutamente che non sono più necessarie l'*organizzazione* e la *solidarietà*. È esattamente il contrario. Una tradizione ideologica ormai secolare ci ha abituati a pensare l'individuo come qualcosa di intimamente non organizzato, in primo luogo, e di egoista, in secondo luogo, come se per essere compiutamente «individui» fosse necessario essere egoisti e non organizzati. Questo fraintendimento, però, viene dall'antropologia politica borghese classica, che *politicamente* (Hobbes) vede l'individuo come atomo di egoismo, e che lo concepisce *economicamene* (Smith) come agente imprenditoriale isolato che trova la sua connessione estrinseca soltanto nella rete mercantile. In realtà un'individualità realmente matura si struttura intimamente proprio in relazione con gli altri (e questo è accuratamente descritto da filosofi non marxisti come Lévinas in modo quasi insuperabile), e si organizza liberamente per poter ottenere risultati che non sarebbe mai in grado di ottenere da sola. La *solidarietà* comunista si distingue però da quelle di tipo religioso per il fatto di non fondarsi per nulla sul senso di colpa e la paura del peccato, così come l'*organizzazione* comunista del

futuro non dovrà più feticizzare ed assolutizzare le forme organizzative, trasformando i mezzi in fini. Si tratta di una scommessa filosofica razionale, che riteniamo praticabile proprio perché la storia stessa si è incaricata di fare giustizia di ipotesi storicamente immature. È questa la ragione per cui non crediamo abbia senso alcuno fare operazioni maniacali di *ingegneria organizzativa*, scrivendo «statuti» di futuri partiti o comitati di base «veramente comunisti», che superino le forme attuali ormai degradate. Ancora una volta, il problema vero è antropologico: prendete uomini e donne *liberi*, e potremo parlare di comunismo, anche sul piano spicciolo, organizzativo; fateli *schiavi* di ideologie nichilistiche e di falsi universalismi, ed allora nessuna ingegneria organizzativa, nessuna retorica della solidarietà e dell'eguaglianza, nessun garantismo giuridico potrà salvarci. Se questo è anche solo in piccola parte vero, potremo passare alle conclusioni di questo già troppo lungo lavoro.

Conclusione. Dall'assalto al cielo alla riconquista della terra
Contro la società chiusa del capitalismo ed i suoi amici

La conclusione di un libro è sempre anche contestualmente l'introduzione ad un nuovo libro, che può indifferentemente essere un libro non ancora scritto o un libro che non verrà mai più scritto. In quanto «introduzione fantasma», la conclusione deve riepilogare il senso ultimo di quanto è già stato analiticamente esposto, ma deve soprattutto suggerire un campo di riflessioni che il lettore dovrà sviluppare autonomamente, giungendo magari a conclusioni diverse da quelle cui sarebbe giunto l'autore stesso, se avesse deciso interminabilmente di continuare.

La conclusione, come lo spazio del modello astronomico di Einstein, è qualcosa di illimitato ma non di infinito. Essa si espande creando problematiche sempre nuove, e non ha pertanto limiti che la costringano, ma non si muove in uno spazio problematico esterno che deve soltanto mano a mano scoprire. Non c'è infatti uno spazio già dato in cui il sapere critico possa crescere cumulativamente. Il sapere «sposta i limiti» della conoscenza con la sua forza endogena. Esso ha la funzione di «suggerire», non di «stabilire», dal momento che la stabilità del sapere equivale alla sua fissità, e dunque alla sua morte. Questa conclusione è rivolta dunque a riepilogare, a riassumere, a riformulare quanto già detto, in modo che non restino equivoci linguistici e terminologici che possano fuorviare il lettore, ed impigliarlo in tranelli ermeneutici senza uscita.

L'ideologia ha la doppia funzione di occultare e di fuorviare. L'ideologia della fine della storia, sia nella forma *hard* di Fukuyama (il comunismo è morto per sempre, il capitalismo è eterno), sia nella forma *soft* di Habermas e Dahrendorf (la mo-

dernità è mercato capitalistico e democrazia pluralistica, e questa modernità è al momento attuale insuperabile, e non bisogna in nessun modo perseguirne la superabilità), ha la funzione di occultare il movimento storico delle transizioni capitalistiche, ed il fatto dunque che il capitalismo stesso non è un sistema totalizzante, cattivo o buono che sia, ma una processualità discontinua, che si compie nella forma di formazioni economico-sociali *mondiali*, che determinano gerarchie estremamente differenziate. Occultare questo fatto è utile al capitalismo, perché può fuorviare intere generazioni di intellettuali, di studenti, di lavoratori.

Il capitalismo come sistema mondiale, e dunque come modo di produzione autonomo, autopropulsivo, capace di riprodursi, allargarsi ed approfondirsi con regolarità, non è certo qualcosa che corrisponde ad una «natura umana», ma è un modello di società che ha avuto nel Duecento e nel Trecento una «falsa partenza», e che dunque ha per così dire «abortito». Nel quarto capitolo di questo libro (che è pertanto assolutamente cruciale per la comprensione delle intenzioni filosofiche contenute qui) abbiamo segnalato come vi sia una *stretta analogia* con la corrispondente «falsa partenza» del comunismo storico novecentesco. La «falsa partenza», dunque, pur essendo una metafora sportiva, ambigua e fuorviante come tutte le metafore, è comunque una metafora migliore di quella della «fine della storia», che ricorda una fontana dalla quale non esce più il getto d'acqua, costringendo a bere ormai soltanto dalla pozza stagnante.

La «vera partenza» del modo di produzione capitalistico come sistema mondiale, o meglio «mondializzato», è avvenuta dopo il 1492 e la scoperta dell'America, dunque cinquecento anni fa circa. Da allora si hanno approssimativamente *quattro* transizioni capitalistiche, che danno luogo a quattro capitalismi differenziati diversissimi sul piano economico, politico ed ideologico. Nella *prima* transizione capitalistica (dal 1500 al 1760 circa) si è di fronte al primo grande processo di mondializzazione prevalentemente commerciale, in cui la borghesia è ancora incapsulata in una struttura politica ed ideologica semifeudale e signorile, ed in cui pertanto l'universalismo giusnaturalistico e contrattualistico è ad un tempo progressivo e proprietario (Grozio,

Spinoza, Voltaire, eccetera). In questa *prima* transizione capitalistica il comunismo non è ancora sostanzialmente presente (abbiamo scritto il quinto capitolo per sconsigliare di leggere l'utopia moderna alla Moro e Campanella come «prefigurazione» acerba di un comunismo moderno: si è trattato a nostro parere soltanto di una trasfigurazione dell'assolutismo monarchico in forma patriarcalistico-egualitaria), mentre invece fioriscono progetti democratici e popolari come i livellatori inglesi, i giacobini ed i comunisti babuvisti francesi, eccetera (il giacobinismo ed il babuvismo, pur essendo fenomeni storici posteriori al 1760, sono però anch'essi inseriti in un contesto storico e sociale che precede la prima rivoluzione industriale, già iniziata in Inghilterra, ma non ancora in Francia). È noto che i contenuti ideologici del triplice movimento dei livellatori, dei giacobini e dei comunisti babuvisti, che conclude gloriosamente la *prima* transizione capitalistica, rappresenteranno il punto di partenza e l'eredità critica da cui si svilupperà il pensiero di Karl Marx, il primo grande comunista moderno. Abbiamo preferito l'uso sistematico dell'espressione «comunismo moderno» a quella, a nostro avviso fuorviante, di «comunismo scientifico», perché a nostro avviso il comunismo di Marx è un intreccio di filosofia e di scienza, così che nessuna «scienza pura» è mai riscontrabile, laddove invece la «modernità» è sempre ben presente, se per «modernità» si intende, come si deve intendere, il fatto che il comunismo non è un progetto ideale contrapposto alla storicità reale, ma un qualcosa che emerge e si determina a partire dall'orizzonte concreto delle contraddizioni sociali ed economiche.

La *seconda* transizione capitalistica (dal 1760 al 1880 circa) vede non soltanto l'affermazione di un modello di capitalismo industriale, prima inglese, poi europeo ed americano, ed infine mondiale (Giappone, India, eccetera), ma anche l'elaborazione del pensiero di Marx, il cui vero presupposto è la capacità reale dei lavoratori di quel tempo di essere eredi ed affossatori (cioè «becchini») del capitalismo proprio in forza del loro mantenimento di caratteristiche di coesione sociale precapitalistica (autogestione, autogovernmo, comunità, eccetera). Se il grande limite filosofico di Marx resta ovviamente il paralogismo che

identifica metafisicamente la classe filosofica dei proletari con la classe sociologica dei salariati, dando luogo alla grande narrazione che vede mistificatamente un inesistente soggetto pieno che garantisce con il mantenimento della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario (filosoficamente nobilitata con la teoria dell'esistenza di una classe-in-sé che diventerà alla fine anche classe-per-sé), il suo limite politico sta nel fatto che la forza collettiva del lavoro associato è vista da Marx come qualcosa che può mantenersi e fiorire anche e soprattutto in presenza di un parallelo e contestuale approfondimento della sottomissione reale del lavoro al capitale. Sappiamo oggi che non è così, che così non può essere, e che ogni tentativo teorico di mantenere questa metafisica idealistica è dannoso e fuorviante.

La *terza* transizione capitalistica (dal 1880 al 1990 circa) è il periodo storico non solo dell'imperialismo, del taylorismo, del fordismo, delle guerre mondiali per la spartizione del mondo, eccetera, ma anche e soprattutto della fioritura del movimento operaio organizzato e del comunismo storico novecentesco. Essa vede l'incorporazione della teoria di Marx nel triplice solidissimo involucro della statalizzazione, della partitizzazione e della sindacalizzazione delle masse subalterne dei lavoratori, ormai incapaci di autogestione economica e di autogoverno politico non certo perché «ignoranti» o perché «ingannate» (simili sciocchezze sono addirittura fastidiose per chiunque abbia un poco di senso storico), ma perché ormai «realmente sottomesse» al modo di produzione capitalistico nella forma del taylorismo, del fordismo, della nazionalizzazione statuale, della leva militare obbligatoria, del funzionamento corporativo e clientelare del sistema politico dei partiti di massa, dei sindacati centralizzati, e dell'erogazione di beni e servizi da parte dello stato capitalistico moderno. Si tratta di un intero periodo storico in cui, dal grande Engels al meschino Gorbaciov, sale e tramonta il movimento operaio come soggetto di azione storica e di egemonia ideologica e culturale. Questa *terza* transizione capitalistica vede il dispiegamento integrale prima del «socialismo» (1880-1920), poi del «comunismo» (1920-1990) del movimento operaio moderno, che sono pertanto due grandi episodi epocali assolutamente

interni a questa *terza* transizione capitalistica stessa. Se Robespierre è stato il più grande esponente teorico critico della prima, e Marx della seconda, Lenin è stato a tutti gli effetti il più grande della terza. È impossibile fare meglio di Robespierre, Marx e Lenin. Non si tratta infatti di ripeterli o di imitarli, ma di capire se siamo oppure no all'interno del loro orizzonte storico.

A nostro avviso non lo siamo più. Siamo all'inizio dello sviluppo storico della *quarta* transizione capitalistica, in cui i processi di mondializzazione economica, politica ed ideologica si stanno compiendo secondo modalità relativamente nuove ed inedite, che l'analogia storica può permettere di capire soltanto in modo incerto ed indiretto. Nel decimo capitolo abbiamo tentato di suggerire alcune linee di tendenza, senza pretendere ovviamente non solo di esaurire la descrizione del fenomeno, ma anche soltanto di disegnarne le linee portanti. È *questo* però il nostro *punto di partenza*, è questo il luogo archimedico di una possibile rifondazione comunista, non certo la sterile ed inutile nostalgia del passato. Il passato non può tornare (se non nella forma illusoria di ciò che a suo tempo Vico ha chiamato «corsi e ricorsi storici»), appunto perché il passato è la *terza* transizione capitalistica, e non si può elaborare la strategia di guerra della quarta guerra mondiale fra capitalismo ed anticapitalismo sulla base delle carte geografiche che sono servite per fare la terza. La «guerra di posizione» è qualcosa che finisce con il crollo della linea Maginot, e questo crollo si consuma in pochi giorni. Nonostante la nostra simpatia umana ed il nostro rispetto intellettuale per Antonio Gramsci è questa la nostra convinzione incrollabile sull'essenza della questione.

Credere di poter agire nella *quarta* transizione capitalistica come si è agito nella *terza* rende da un lato *inevitabile il nichilismo teorico*, e dall'altro fa diventare assolutamente *impossibile l'universalismo pratico*. Abbiamo già fatto notare che non esiste nessuna comunità originaria da ristabilire, così come non c'è nessuna classe di salariati da generalizzare. Il ristabilimento di una impossibile comunità originaria è un obiettivo nichilistico, così come è nichilistico pensare che sia necessaria una generalizzazione della condizione salariale a tutti i lavoratori del mondo,

unificati da uno stato, da un partito, e da un sindacato comunisti. Da un punto di vista filosofico, il nichilismo consiste nel porre un (inesistente) *essere come fondamento*, il che comporta anche un (inesistente) *soggetto come centro*. La traduzione politica di questa metafisica nichilistica è la concezione che vede nella classe operaia come classe in sé il *fondamento* del comunismo, e la sua triplice organizzazione in stato, partito e sindacato il *centro* del processo di transizione. A suo tempo abbiamo visto che l'articolazione ideologica di questo nichilismo si struttura nella triplice forma dell'umanesimo (sostituzione a Dio di un Uomo divinizzato come titolare della creazione della storia), dello storicismo (riduzione della temporalità storica a scorrimento progressivo e cumulativo del progetto), e dell'economicismo (concentrazione nelle forme politiche dello stato, del partito e del sindacato dell'agire collettivo degli individui). A sua volta, questo nichilismo si manifesta praticamente come una serie di universalismi fittizi sistematicamente destinati al fallimento, dal momento che il partito occupa lo stato colonizzandolo e duplicandolo, mentre il sindacato continua a riprodurre la condizione di «forza-lavoro» che i lavoratori devono assumere se vogliono essere sindacalmente «rappresentati», salvo poi a «militare» per poter essere rappresentati sempre meglio e «premere» così sui propri rappresentanti.

Il passaggio dalla terza alla quarta transizione capitalistica implica una *rivoluzione filosofica* gigantesca, che viene spesso erroneamente battezzata con il nome riduttivo di «crisi del marxismo», laddove si tratta invece di una *rifondazione radicale*. È del tutto comprensibile che coloro che non se la sentono, psicologicamente e politicamente, di effettuare questa rifondazione radicale, e non vogliono però neppure ripiegare nella difesa settaria e nella ripetizione sterile delle vecchie pseudoverità dogmatiche, trovino davanti a sé due vie di uscita illusorie, in cui si buttano con la speranza di salvare il proprio intelletto e la propria identità scientifica e professionale. In primo luogo, vi è la via del *pentimento* e della *vergogna*, per cui quelle che sono state le forme fisiologiche (e non patologiche) di coscienza comunista della terza transizione capitalistica vengono rivissute come aberrazio-

ne totalitaria, notte della ragione, mostri dell'ideologia, culto della personalità. Ci si pente così e ci si vergogna di essere stati comunisti, e l'espiazione di questo pentimento e di questa vergogna è allora necessariamente il mercoledì delle ceneri neoliberale e neoreligioso. Chi scrive non si stupisce affatto, e lo trova anzi del tutto normale e fisiologico, che la stragrande maggioranza dei «contestatori di sinistra» (non importa se bordighisti, trozkisti, maoisti, operaisti, stalinisti, marcusiani, eccetera) e dei burocrati professionali di partito e di sindacato (togliattiani, berlingueriani, brezneviani, krusceviani, eccetera) oggi si vergogni e si penta di che cosa sono stati un tempo. Non si tratta in nessun modo (o almeno non si tratta soltanto) di un «tradimento morale». Si tratta dell'incapacità filosofica e scientifica di *capire* la necessità di un mutamento radicale di paradigma, così che il semplice pentimento e la semplice vergogna sono una via d'uscita facile, rasserenante e gratificante, la via più breve e diretta per l'oblìo, la rimozione, il riciclaggio. La morale e la religione sono un anestetico rapido ed efficace. Esse non curano ovviamente la malattia, ma il sintomo sì, e dal momento che la vita umana cosciente dura solo alcuni decenni, è sufficiente curare il sintomo, visto che, come a suo tempo disse genialmente Keynes, «sul lungo periodo siamo tutti morti».

In secondo luogo, vi è la via indicata dalla formulazione sapienziale dell'ultimo Heidegger, per cui *solo un dio può ancora salvarci*. Benché questa frase sia stata detta con provocatoria voluttà in un'intervista allo «Spiegel»dal filosofo tedesco che fu a suo tempo un ammiratore di Hitler e del nazionalsocialismo, è giusto riconoscere che ha trovato fortuna e successo molto più a «sinistra» che a «destra». La «destra», infatti, si trova benissimo nel capitalismo, ci prospera e ci gode, e non vuole affatto essere «salvata» da esso, anzi, per «salvarlo» in tutti i modi, ha suo tempo aderito a tutte le forme possibili di fascismo (anche se, visto che ha la memoria corta, nonostante il suo preteso culto del passato e della tradizione, bisogna ricordarglielo continuamente). È la «sinistra», invece, che almeno a parole non si trova a suo agio nel capitalismo, si lagna in modo lamentoso dei suoi «mali», e vorrebbe che qualcuno la «salvasse». Dal momento però che la

classe operaia non è in grado di farlo (e quando ci prova, al massimo riesce a fare un po' di stalinismo ed un po' di socialdemocrazia), ecco la frenetica ricerca dei «soggetti», sempre nuovi, sempre multicolori, sempre inediti.

Ma se Dio è morto, figuriamoci se il Soggetto vive. Ciò che viene chiamato soggettività è un processo genealogico, faticosissimo, di costituzione processuale, che non parte da nessun fondamento (e dunque da nessun in-sé), e non deve giungere a nessuna finalità (e dunque a nessun per-sé). In questa costituzione processuale hanno certo una funzione, provvisoria, particolare, marginale, assolutamente secondaria, anche gli stati, i partiti, i sindacati, ed anche le identità cercate nelle comunità di lingua, nazione e religione. Questi «universali provvisori» servono a qualcosa, così come le prese di corrente dell'elettricità, gli occhiali da sole, le creme per la pelle, le pillole per la digestione. In quanto «universali provvisori» è bene utilizzarli come si fa con la mutua o le pagine gialle. Chi scrive non intende affatto dire che non esistono. Essi esistono, ed esisteranno ancora a lungo. Vanno benissimo, purché si sappia che non c'entrano praticamente niente con il comunismo, se comunismo vuol dire sviluppo di una libera individualità integrale, che trova nella pienezza e nella presenzialità della vita quotidiana il suo orizzonte, la sua sola manifestazione, il luogo in cui il superamento delle estraneazioni capitalistiche trova il solo sostituto possibile alla mancanza del fondamento e del centro, entrambi fieramente inesistenti.

La sola possibile destinazione dell'*assalto al cielo* è dunque il *ritorno alla terra*. Il ritorno alla terra non consiste in un paradiso ecologico senza spazio e senza tempo, incrocio fra il club Mediterranée ed il bivacco degli *scouts*, in cui vecchi sessantottini dai capelli lunghi e radi e adulti vestiti da bambini in divisa cercano di evadere da una civiltà ormai divenuta invivibile. Il ritorno alla terra è un ritorno alla *terrestrità della storia*, alla sua trasformazione in qualcosa di materiale, un ritorno all'azione storica dotata di senso e vissuta senza illusioni. Nel decimo capitolo di questo libro abbiamo sostenuto che questo tipo di azione storica è anche l'unico *ontologicamente* corrispondente al probabile orizzonte della quarta transizione capitalistica, di cui non sap-

piamo affatto peraltro se sia l'ultima, se possa essere l'ultima, se sia sperabile che sia l'ultima.

Alcuni studiosi rimasti tuttora marxisti e comunisti sostengono che l'attuale fase del capitalismo è *finalmente* quella *finale*. Non c'è più niente da automatizzare, hanno già automatizzato tutto, lo strumento, il moto, il controllo, non resta che appropriarci finalmente di quello che hanno socializzato. Il mondo è ormai mondializzato, la cultura è unificata, universalizzata, le razze si mescolano, le lingue si uniformano. Tutto è insomma pronto per il comunismo, il pranzo è in tavola, gli invitati stanno per arrivare, sbrighiamoci, che i piatti non diventino freddi. Questo libro (ed i due che lo hanno preceduto, dedicati rispettivamente al nichilismo ed all'universalismo) è scritto *contro* questa idea, contro questa ennesima illusione. È possibile, certamente, che sia così. Non lo crediamo, ma vogliamo concedere immediatamente che le cose stiano in questo modo, e che l'attuale capitalismo, che sembra in questo momento trionfatore del comunismo storico novecentesco, sia già gravido di comunismo, al punto che le doglie del parto stiano per cominciare. Ciò che conta, invece, è capire che non vi sarà mai nessun comunismo senza una rivoluzione antropologica profonda, che riporti all'orizzonte della singolarità concreta, della libera individualità integrale, della vita materiale qui ed ora il senso e la prospettiva del comunismo. Il comunismo non è l'Eldorado, ma è Itaca. Il comunismo non è una miniera, ma una casa. Il comunismo non è l'idea di un corpo, ma è un corpo. Tutta l'economia politica e la teoria dei modi di produzione non è che la propedeutica a tutto questo.

Molti lettori vorrebbero a questo punto (ne siamo profondamente convinti!) alcune indicazioni di «ingegneria organizzativa». Che fare, che cosa rivendicare, come organizzarsi, contro chi lottare. Questa richiesta non è affatto infondata, se pensiamo al titolo del *Che fare?* di Lenin. In fondo, Lenin seppe scrivere un saggio che univa un'analisi storica e teorica ad un insieme di indicazioni pratiche: il capitalismo è fatto così e così, ed allora è necessario organizzarsi così e così. Siamo però convinti che la situazione storica non sia ancora tanto «matura» (sia pure adot-

tando una concezione non storicistica e non temporalistica di «maturità») da permettere una simile impresa, anche se a volte pensiamo invece che la situazione storica sarebbe invece assolutamente «matura» anche in questo senso, ed è invece la nostra incapacità teorica e pratica che è responsabile dell'insufficiente chiarezza in proposito. Da questo stato di dolorosa incertezza psicologica, che può portare alla passività o al ripiegamento rancoroso nell'interiorità impotente, non si esce però senza comprendere esattamente che cosa significa «maturità delle condizioni», una volta che al termine «maturità» sono stati tolti i vecchi significati. Sappiamo infatti che «maturità» non può significare il semplice sviluppo delle forze produttive, dal momento che il procedere della socializzazione di esse è soltanto la generalizzazione e l'approfondimento della socializzazione capitalistica, e non l'«anticamera» del comunismo (laddove una teoria dello sviluppo delle forze produttive capitalistiche come «anticamera» si può trovare in un arco estremamente ampio di posizioni, da quelle ultrariformistiche alla Kautsky a quelle ultrarivoluzionarie alla Antonio Negri). Sappiamo anche che «maturità» non può significare aumento esponenziale della coscienza di classe, dal momento che la classe-in-sé non esiste, è un mito metafisico-sociologico, ed in ogni caso la classe operaia è sempre soltanto una parte della società capitalistica, la parte ad essa «realmente sottomessa» secondo la terminologia di Marx, e che la fuga in avanti nel «partito della classe operaia» si è rivelata storicamente impraticabile. Anche se molti ancora arretrano spaventati di fronte a questa consapevolezza filosofica, ci accorgiamo ormai che *non* possiamo più presupporre tre postulati dati fino ad ora come qualcosa di ovvio e stabile: non possiamo più presupporre un essere sociale come fondamento, cioè una socializzazione capitalistica delle forze produttive (comprendendo in questo termine anche e soprattutto la coscienza sociale, il cosiddetto *general intellect* marxiano) come elemento materiale della comunistizzazione della società moderna; non possiamo più presupporre un soggetto come centro, perché non esiste «punto di vista» di qualsivoglia «classe-in-sé» che possa ambire alla totalizzazione dell'intero universo simbolico e cul-

turale; non possiamo più presupporre, infine, la temporalità storica come scorrimento omogeneo di un progetto accrescitivo, luogo in cui è possibile «passare» dal capitalismo al comunismo attraverso il socialismo così come si è passati dal feudalesimo al capitalismo attraverso lo stato assoluto, il commercio triangolare e le rivoluzioni borghesi. Se non possiamo più presupporre questi tre elementi fondamentali, e siamo costretti a passare da Newton ad Einstein (perché un marxismo che voglia veramente rinunciare a questi tre presupposti si trova di fronte ad una rivoluzione scientifica ancora più profonda della teoria della relatività nella fisica), è evidente che *tutti* i concetti che usiamo dovranno essere ridefiniti, a partire dal termine di «maturità delle condizioni».

Nella nostra accezione, il termine «maturità» rimanda ad un profilo antropologico di massa in grado di «sopportare» questa triplice terribile rivelazione senza farsene annientare e schiacciare, trasformandola anzi in presupposto per una riformulazione non solo teorica ma anche pratica di comunismo moderno. Questo profilo antropologico sarà composto di libere individualità, le quali però non verranno alla «fine della storia», ma si costituiranno processualmente già qui ed ora. È noto che Karl Marx è stato in parte responsabile di un grande equivoco teorico a proposito del comunismo, in quanto quest'ultimo è definito da un lato come un movimento reale «attuale» che abolisce lo stato di cose presenti, e dall'altro come un sistema sociale proiettato nel futuro in cui lo sviluppo delle forze produttive permetterà l'abolizione dei rapporti mercantili e la retribuzione di ciascuno secondo i bisogni e non più secondo le quantità di lavoro prestato. Per sfuggire al generico eraclitismo della prima definizione si è allora caduti nell'economicismo della seconda, senza comprendere che l'ideologia della fine della storia alla Fukuyama (ed alla Popper, perché anche il capitalismo illimitato ad «ingegneria sociale caso per caso» di Popper è in realtà un orizzonte terminale della storia, visto che da esso ogni evoluzione postcapitalistica è preventivamente esclusa) non è altro che la variante burocratico-capitalistica di questa concezione del comunismo. Un universo sociale «finito», aristotelicamente finito, cui si

pone come limite invalicabile in un caso un capitalismo che celebra il sempre eguale ritorno nietzschiano delle sue crisi economiche, e nel secondo caso un comunismo definito secondo le coordinate utopistiche di un esaudimento non monetario di bisogni definiti in modo naturalistico, e pertanto inevitabilmente statico. Se questo è vero, potremmo concludere che in questi anni Novanta del Novecento non siamo di fronte alla fine del marxismo in generale, ma alla fine delle sue fasi aristotelica e newtoniana, caratterizzate da motori immobili, cause prime, fini ultimi, intelletti attivi (il partito), divinità meccanico-matematiche che si muovono gravitazionalmente in uno spazio-tempo omogeneo. L'analogia con Aristotele e Newton è qui fatta intenzionalmente (siamo infatti coinvinti che Marx è stato l'Aristotele del comunismo e Lenin il suo Newton), dal momento che sarebbe assurdo «vergognarsi» di Aristotele e di Newton oppure «rinnegarli». Come è possibile vergognarsi o rinnegare simili giganti del pensiero e dell'azione? Quale studioso serio di astrofisica si vergognerebbe di studiare attentamente le loro opere o di esporre i loro ritratti nel suo studio? Analogamente, come è possibile seriamente rinnegare non soltanto Marx o Lenin, ma anche Gramsci, Stalin, Trotzky o Mao perché non avrebbero sufficientemente «capito» che l'essere sociale capitalistico non può essere il fondamento, che la classe operaia di fabbrica non può essere il soggetto o che la temporalità storica non è un vettore di progresso? Accostando in questo modo provocatorio Stalin e Trotzky (i due antagonisti massimi, i due avversari senza compromesso) non abbiamo inteso per nulla fare una sorta di assoluzione ecumenica *post mortem* (anche se non potrà essere del tutto casuale che nelle forze neocomuniste ultraminoritarie che si stanno faticosamente costituendo in questi anni ci siano ammiratori di entrambi, che portano i rispettivi «gioielli di famiglia» nella nuova casa!), assoluzione ecumenica tipica del concordismo burocratico senza principi o dello storicismo giustificazionistico (del tipo: «compagni, il passato ormai è passato, parliamo del presente e delle cose da fare», oppure «in quel momento storico, purtroppo, non si poteva fare diversamente da come si è fatto»). Dal momento che concordismo e storici-

smo ci sono estranei, il provocatorio accostamento è stato fatto per segnalare ancora una volta che Stalin e Trotsky sono ormai come Cesare e Pompeo, Ottaviano ed Antonio, Sparta ed Atene. Si tratta di qualcosa che appartiene al passato, anche se è giusto distribuire torti e ragioni anche e soprattutto al passato, per non vivere il presente in un cinismo indifferente.

La questione cruciale della «maturità» del comunismo ha però un altro risvolto pratico, inevitabilmente assai più importante. È noto che la crescente differenziazione economica e sociale fra nazioni ricche e semiricche e nazioni povere e semipovere (ciò che viene telegraficamente espresso come contraddizione fra Nord e Sud del mondo) porta ad un'accresciuta difficoltà nell'individuazione della piattaforma comune che può unire gli abitanti del Nord e del Sud del mondo stesso. In breve, chi lotta contro il capitalismo (o chi può essere oggettivamente interessato in prospettiva a lottare contro di esso) può essere qualcuno che non riesce semplicemente a vivere ed a sopravvivere dentro la sua attuale configurazione, oppure qualcuno che in realtà riesce in qualche modo a viverci ed a trovare il proprio spazio, ma vorrebbe vivere diversamente, sulla base di altri valori politici, etici e sociali. Ancora più in breve, la lotta contro il capitalismo implica, per avere prospettive pratiche di vittoria anche a lunga scadenza, un'alleanza fra coloro che vogliono semplicemente vivere e coloro che vogliono vivere diversamente. Qui nasce però il problema più complesso e difficile, dal momento che le condizioni pratiche, materiali, di questa alleanza non emergono affatto «spontaneamente», ma devono essere processualmente create, prodotte, costituite con un atto in qualche modo artificiale. Qui sta, lo ripetiamo ancora, la relativa superiorità «filosofica» di Lenin su Rosa Luxemburg e su tutti gli altri «spontaneisti»: lo «spontaneista» antipartito ha ragione nell'ammonire contro le degenerazioni burocratiche del centralismo di partito, ma nello stesso tempo deve presupporre una capacità rivoluzionaria immanente nei soggetti sociali che in realtà non esiste (ed allora il «crollismo», cioè l'ingenua idea di un crollo automatico del capitalismo, rappresenta la necessaria integrazione «teorica» per colmare questa lacuna rimossa). Nello stesso tempo, se il tipo di

forma-partito proposta da Lenin novant'anni fa non può più essere proposta, il problema «artificialistico» da lui posto resta intatto, e si tratta allora di riformularlo in modo aggiornato.

Come abbiamo visto, la questione è di prefigurare praticamente un'alleanza fra coloro che vogliono semplicemente vivere e coloro che vogliono vivere diversamente, e qui appunto insorgono le difficoltà. Da un lato, coloro che vogliono in primo luogo vivere tendono a chiedere, se sono dentro le metropoli capitalistiche ricche, semplicemente assistenzialismo individuale e di gruppo, e se sono invece al di fuori di esse tendono ad organizzarsi sulla base del fondamentalismo religioso, del nazionalismo etnico e del populismo plebeo. Dall'altro, coloro che vogliono invece vivere diversamente tendono a sviluppare forme di coscienza moralistico-solidaristiche verso i poveri e gli esclusi oppure ad organizzarsi sulla base di programmi ecologistici e variamente «culturali» (su questioni come la sessualità, la droga, i comportamenti morali, eccetera). Il «comunismo» rischia allora di non trovarsi *esplicitamente* da nessuna parte, perché non si trova certamente nei fondamentalismi e nei populismi nazionalistici delle periferie, ma neppure negli ecologismi e nei culturalismi di avanguardia delle metropoli. Entrambi, si noti bene, sono ampiamente legittimati, se si pensa che essi non si sviluppano mai a caso, ma sempre come riflesso di una materialità sociale sottostante. Il risultato pratico, però, è che la legittima protesta di chi dall'esterno lotta contro l'imperialismo assume la forma del fondamentalismo, del nazionalismo e del populismo (tre forme di coscienza politica che non sembrano adatte ad «evolversi» dialetticamente in comunismo moderno della libera individualità e dell'universalismo sociale), e la legittima proposta di chi dall'interno lotta contro il capitalismo si incanala nell'innocua ed irrilevante strada dell'ecologismo e dell'avanguardia culturale.

Se però il comunismo si trovasse già *esplicitamente* in superficie, la ricerca filosofica (di cui questo libro è un esempio) sarebbe superflua. Essa è invece necessaria, perché il comunismo si trova quasi sempre contenuto in forma *implicita*, come potenzialità reale, dentro altre forme di coscienza e di esistenza sociale non comuniste. Non si tratta però di mettersi a «spiegare» al

fondamentalista arabo o indiano ed all'ecologista tedesco o canadese che per unire le loro lotte ci vuole un «partito» che sappia integrare le loro richieste settoriali. È questa una vera e propria fuga in avanti tautologica, perché è formalmente vero che ci «vorrebbe» una istanza unificatrice, ma nello stesso tempo tutto ciò non può che restare al livello generico della predicazione esterna. Solo una persona su cento sarebbe disposta concretamente a «militare» in questo partito, e sappiamo che il passo successivo, la «rappresentanza» di tutti coloro che i «militanti» hanno convinto a votare, si evolverebbe presumibilmente nella probabile integrazione di questa rappresentanza nel sistema politico tradizionale, più o meno riformato in senso proporzionale o uninominale. È chiaro che occorre cercare (senza peraltro escludere di poter praticare *anche* questo tradizionale terreno della militanza-rappresentanza) anche un'altra strada, forse più proficua, quella dell'appello diretto alle individualità che vogliono vivere semplicemente o vivere diversamente, unita con quella dell'autoorganizzazione dei lavoratori (comprendendo ovviamente fra i lavoratori anche l'esercito industriale di riserva, cioè coloro che il capitalismo esclude dal mercato del lavoro o marginalizza).

Una parte dei lettori, a questo punto, potrebbe legittimamente pensare che alla fine la montagna ha partorito un topolino, ed una lunga e sofisticata analisi filosofica sul nichilismo, l'universalismo e la libera individualità ha finito con lo sfociare nelle acque ben conosciute della predicazione moralistica (rivolgersi alle libere individualità singolari) e dell'anarchismo classico (l'autoorganizzazione dei lavoratori associati e solidali). Una simile conclusione, però, oltre ad essere un po' malevola (ma non è certamente questo il problema!), non coglie a nostro avviso la sostanza del problema, e dà anzi luogo ad analogie illusorie. Avendo scritto questo libro ispirandoci all'analogia storica, vorremmo mettere in guardia dalle analogie illusorie, ed insistere sul fatto che il moralismo e l'anarchismo non c'entrano molto.

Il moralismo si basa sull'appello diretto alla coscienza dell'uomo, anzi dell'Uomo, cui si propone la conversione a valori (anzi, a Valori) morali superiori. Prima di cambiare i rapporti

sociali ed economici, dice il moralismo, bisogna cambiare l'Uomo, altrimenti tutto sarà inutile. Per cambiarlo, occorre convincere la sua intelligenza e commuovere la sua coscienza. Per cambiarlo in profondità, bisogna rivolgerglisi individualmente, perché solo la persona singola può essere responsabilizzata, e le masse sono deresponsabilizzate per il loro stesso essere un amalgama collettivo. Ogni moralismo è religioso non solo accidentalmente, ma per sua profonda essenza. Mentre il moralismo apertamente religioso si richiama a valori rivelati dalla (o dalle) divinità, il moralismo laico ne rappresenta una secolarizzazione razionalistica, che si fonda su di una formula filosofica semplicissima: la rivelazione divina non è necessaria, perché la mente umana arriverebbe alle stesse conclusioni per via puramente logica anche se per ipotesi Dio (o dio) non esistesse. Nei paesi cattolici il cosiddetto laicismo non è altro che la forma storica locale del protestantesimo, e non è infatti un caso che nei paesi protestanti spesso la stessa paroletta «laico» è intraducibile nelle lingue locali (in inglese ad esempio è quasi intraducibile, ma questo avviene anche nelle lingue di tradizione «ortodossa», come il greco moderno). Il laicismo è, in breve, il massimo possibile di cultura protestante che una cultura cattolica può consentire. Il fatto che il moralismo, religioso o laico che sia, si rivolga preferibilmente al singolo, e dunque alla concreta singolarità individuale, non ha nulla a che vedere con il discorso della libera individualità integrale comunista, che non si ispira a «valori» trascendenti o trascendentali (la differenza fra i due termini non si basa affatto, come molti credono, sul fatto che «trascendente» è un'espressione ontologica e «trascendentale» un'espressione gnoseologica, ma sul fatto che «trascendente» è un'espressione religiosa e «trascendentale» è un'espressione laica, e vogliono entrambe dire la stessa cosa). Si tratta invece di un appello che, presupponendo il capitalismo ed il dominio impersonale ed amorale dell'economia che quest'ultimo comporta, si rivolge al singolo perché ispiri il proprio comportamento a «valori» correttivi ed integrativi all'agire anonimo della mano invisibile. La libera individualità comunista non si basa su «valori», trascendenti o trascendentali che siano, ma sulla propria integrale

espansione. La differenza con l'antropologia filosofica della «volontà di potenza» di Nietzsche (che comunque, ammettiamolo pure, è filosoficamente molto acuto e profondo nel suo legittimo smascheramento della genealogia della morale) sta però in ciò, che l'autovalorizzazione comunista della personalità non si compie sulla base di gerarchie di dominio, ma appunto nella forma della «egalibertà» cui abbiamo alluso precedentemente. Il comunismo non si rivolge pertanto alla «libera individualità» che dovrebbe ascoltarlo, farsi convincere e convertirsi ad esso, ma interpella liberamente la libera individualità, se davvero essa vuol essere tale, perché si muova in prima persona concretamente per superare le estraneazioni capitalistiche. A sua volta, il capitalismo non «estranea» sulla base dell'alienazione di una precedente essenza umana che si tratta di restaurare naturalisticamente, ma sulla base di potenzialità evocate e poi compresse e deviate dalla sua stessa logica economicistica. Il romanzo che spiega meglio il capitalismo, dunque, non è certamente il *Robinson Crusoe* di Defoe, che ne trasfigura soltanto metaforicamente l'accumulazione originaria, ma *Le Illusioni Perdute* di Balzac, che ne descrive invece la dialettica di attese, speranze, delusioni e frustrazioni. Mentre il primo romanzo ha bisogno della Bibbia, il secondo ne può fare benissimo a meno.

A proposito dell'anarchismo, abbiamo già suggerito in un capitolo precedente che esso presuppone una struttura sociale ormai inevitabilmente superata, basata sulla possibilità di autogestione federalistica e mutualistica di piccole comunità artigiane. In proposito, il superamento della forma capitalistica della socializzazione delle forze produttive (dal taylorismo all'attuale «toyotismo» giapponese) non potrà presumibilmente avvenire nella forma del «piccolo è bello» e della restaurazione dell'artigianato (che avranno probabilmente uno spazio, ma marginale), ma si indirizzerà verso inedite forme di cooperazione non gerarchica ma sempre sulla base della produzione di massa. Analogamente, è a nostro avviso poco realistico ed anzi decisamente fuorviante parlare di «estinzione dello stato» così come ne par-

lavano i vecchi anarchici (e lo stesso Lenin). Questa ci sembra una sopravvivenza metafisica che non si osa archiviare per «feticismo della lettera» dei classici, laddove sarebbe a nostro avviso molto più produttivo cominciare a studiare le forme di diritto e di stato adatte al comunismo, o a ciò che si intende «nominare» con questa parola. Non sviluppiamo oltre questo punto avendolo già ripetutamente toccato in precedenza, limitandoci a segnalare che esso richiede certamente un serio approfondimento, che non si limiti a buttare irresponsabilmente il sasso nello stagno per poi andarsene fischettando.

In sintesi, l'assalto al cielo come modalità filosofica di concezione del comunismo deve essere abbandonato non tanto perché in cielo non c'è nessuno ed è quindi disabitato (consideriamo questa un'ovvietà indegna di ulteriore argomentazione), ma perché il cielo è inabitabile, e non ci si può quindi insediare se non in apnea, e quindi per un tempo necessariamente molto limitato. La conquista della terra è invece un obiettivo maggiormente praticabile, perché sulla terra si può respirare. Il comunismo non sarà dunque a rigore un «mondo nuovo», perché purtroppo dal tempo delle grandi scoperte geografiche il pianeta è stato per così dire «saturato», riempito e completato, ma sarà un mondo riscoperto, rifamiliarizzato, diversamente arredato e soprattutto (speriamo) ecologicamente e socialmente disinquinato.

Se non sarà un «mondo nuovo», il comunismo non sarà neppure un mondo semplicemente «ritrovato» tale e quale era prima. Ulisse ritorna ad Itaca, ma non la ritrova tale e quale era prima, ma la vede con gli occhi pieni delle immagini della memoria del suo lungo viaggio. In questo senso il comunismo non ha nulla di «futurista», ed è anzi il momento di dire apertamente che il «futurismo» rappresenta una forma di cultura ultracapitalistica. Nella *convention* repubblicana negli USA nell'agosto 1992, che ha sancito la candidatura di George Bush sulla base di una piattaforma ideologica impropriamente definita «conservatrice», laddove si tratta del fronte più avanzato del «fascismo postmoderno» contemporaneo, con la sua mescolanza di fondamentalismo religioso e di fuga nichilistica nell'ipermodernità tecnologica, una certa Laura Sites, delegata dell'Alaska e sostenitrice della

messa fuori legge dell'aborto, anche se a richiederlo dovessero essere donne stuprate o quando il proseguimento della gravidanza potrebbe portare alla morte della partoriente, ha significativamente affermato: «Il valore di una nuova vita è più grande di quello di una vita già vissuta in gran parte. Quello che a me interessa è il futuro, non il passato» (cfr. «Il Manifesto», 20.8.1992). Il futuro che interessa la signora Sites — non c'è bisogno di essere un raffinato psicoanalista per capirlo — è in realtà una fuga nevrotica dal suo stesso squallido presente, unita ad un contestuale imbarazzo e vergogna per il proprio passato, il tutto ovviamente censurato e ricacciato nel proprio inconscio. Le considerazioni a suo tempo svolte da Freud ne *Il Disagio della civiltà* ci sembrano storie edificanti per bambini di fronte al futurismo nevrotico della signora Sites. Crediamo infatti che la pulsione di annientamento del presente e di cancellazione del passato che sta sotto il futurismo del fascismo postmodermo (che preme anche da noi, e che negli USA è semplicemente più chiaramente visibile a causa dell'integrale annientamento che il capitalismo sviluppato compie non tanto sui proletariati, conservati come tribù etniche di lavoratori manuali, quanto sulla stessa borghesia intesa come luogo della memoria e della dialettica) sia esattamente il contrario della concezione e della pratica del futuro che può avere un comunista.

Ancora una volta, la storia della filosofia antica può aiutarci a capire meglio il problema. Ai cirenaici, che sostenevano che il piacere è presenza del piacere e soltanto presenza, gli epicurei risposero che il piacere comprende anche il ricordo del piacere passato. Se il ricordo del bene passato è il tratto distintivo dell'uomo saggio (dalla gioventù fino alla vecchiaia), la dimenticanza del bene passato, oltre che segno tangibile di ingratitudine, tradisce un vero e proprio squilibrio nella personalità dell'individuo: l'incapacità, per così dire, di mantenere la presenza di sé a se stesso, che comporta la smaniosa attesa di un futuro che risulti in grado di soddisfare i propri desideri. Questo implica una situazione di sofferenza: come il vecchio davanti a sé ha poco tempo per vivere, anche questo individuo si sentirà sempre a

corto di tempo per realizzare quanto crede di non avere prima realizzato.

La saggezza di Epicuro ci è dunque molto più utile del materialismo dialettico per dotarci di una nozione moderna di comunismo. Il materialismo dialettico ci costruisce un inutile romanzo cosmologico che espelle provvisoriamente Dio dalla natura per reintrodurlo imperfettamente secolarizzato come onnipotenza necessitata del determinismo storico, per cui l'apparente «scoppio di religiosità» che erompe grottescamente dopo la chiusura delle sue scuole non è altro che un dantesco contrappasso. Un vero materialismo dell'amicizia, della scienza e del piacere ci dice invece che il futuro non deve costituirsi a partire dall'annientamento nichilistico del passato e dalla nevrotica instabilità del presente, ma può soltanto formarsi sulla base di una sorta di «approfondimento del presente», che diventa via via più denso e leggero nello stesso tempo. Più denso perché si compone di tutti gli strati del ricordo, della memoria e della speranza, che lo fanno più ricco e disponibile all'esperienza. Più leggero, perché la sua non è l'«insostenibile leggerezza» che oggi sembra piacere così tanto, che non è che narcisismo dell'insignificanza dell'essere sociale sotto qualsiasi forma (ed il nodo del successo di Kundera sta tutto qui: Kundera non è il successore di Kafka, per cui lo smascheramento dell'assurdità dell'anonimità burocratica era l'anticamera di una possibile riappropriazione della significanza dell'esistenza, ma una sua variante fatua e teatrale, che trova nel ridicolo presidente ceco Havel la sua manifestazione empirica), ma apertura e disponibilità all'innovazione reale ed alla sperimentazione razionale.

Qui possiamo concludere questo saggio, con una riflessione che riteniamo conclusiva, pur nella sua provvisorietà, dell'intera trilogia che abbiamo proposto al lettore, e che consideriamo profondamente unitaria. Gli amici del capitalismo (sia nella variante «dura» alla Popper ed alla Fukuyama, sia in quella «leggera» alla Rorty ed alla Habermas) ne fanno oggi un'apologia che non si fonda tanto sui valori della conservazione e della cosiddetta «reazione», quanto su di una sorta di elogio dell'apertura e della sperimentazione che assomiglia molto alla mostruosa *Di-*

sneyland costruita presso Parigi: il visitatore autorappresenta la propria insensata presenza fotografando ossessivamente una variopinta pluralità di immagini replicanti. Riteniamo che questa *Disneyland*, nella sua ingenua brutalità, non sia soltanto una tradizionale «americanata», ma sia tutto sommato una rappresentazione fedele dell'avventura del senso e del significato nel capitalismo: un monoteismo nichilistico del senso travestito da politeismo della rappresentazione delle immagini.

È questa la ragione per cui il problema del comunismo oggi vede in primo piano il tema della sua riformulazione antropologica integrale, e solo successivamente la questione dell'ingegneria organizzativa necessaria per attuarla concretamente. È probabile che nei prossimi anni si porrà il problema dell'organizzazione politica di una grande alleanza del lavoro sfruttato, salariato e dipendente che, rifiutando le vecchie formazioni politiche o sindacali ormai interamente corrotte e «statalizzate», sappia intervenire sul piano politico, economico e culturale (sapendo ormai che sempre di più essi saranno unitari: chi interviene in modo imperialistico nel mondo intero è lo stesso che colpisce i salari e le pensioni nelle metropoli, chi affama gran parte del mondo, è lo stesso che dispone di tutta la rete dell'informazione e dei *media*). Chi scrive sarà felice ed onorato di partecipare nei limiti delle proprie forze intellettuali e fisiche a questa grande opera pratica, inevitabilmente anche organizzativa, con tutte le miserie personali e burocratiche che questo inevitabilmente comporta quando si vuole passare dalla astratta bellezza dei principi alla prosaicità del quotidiano. Se questa opera, però, non sarà ispirata (concretamente, capillarmente ispirata) ad una nuova formulazione antropologica dell'essere comunisti, si tratterà soltanto di un episodio di resistenza e di un momento storico ancora interno alla liquidazione fallimentare della vecchia forma del comunismo storico novecentesco. Chi scrive non si vergogna di niente, non si pente di niente. Fu legittimo ed inevitabile tentare un assalto al cielo, la prossima volta tenteremo invece di riconquistare la terra per gli uomini, dal momento che la dimora degli dei è inabitata ed inabitabile. Insieme con Marx, non sappiamo quale vino verrà servito nelle «osterie dell'avveni-

re». Nelle osterie del Novecento il solo vino che è stato praticamente servito (pur nell'ingannevole pluralità delle etichette) proveniva dalle vigne di Giuseppe Stalin, piantate fra il 1924 ed il 1956. Prima, certamente, qualcuno si era impadronito del terreno, fra il 1917 ed il 1924, ma non aveva fatto in tempo a piantare veramente le vigne ed a selezionarne i vitigni. Fra il 1956 ed il 1991 non venne veramente servito un altro tipo di vino (nonostante le illusorie etichette kruscioviane ed eurocomuniste). Semplicemente, il vecchio vino di Stalin, che era troppo asprigno e forte, e dava troppo alla testa, fu annacquato in dosi sempre maggiori. Alla fine, era imbevibile e gli avventori dell'osteria decisero di uscirsene fuori in massa. Se questa metafora è utile per capirci qualcosa, sarà inutile continuare a discutere se bisognava continuare a servire il vecchio vino asprigno di prima o annacquarlo e «tagliarlo» sempre meglio. Perché l'osteria non venga abbandonata, bisogna che cominci a servire un *altro* vino. Perché questo avvenga, però, bisogna piantare le viti, scegliere il terreno, studiare il clima, chiamare i contadini.

Il comunismo del Duemila dovrà essere un'altra qualità di vino, servito in modo diverso, bevuto in modo diverso. Non basterà che sia più buono, dovrà anche essere bevuto in modo diverso, senza ubriacarsi, colpire gli altri avventori in risse inutili ed insensate, rotolare sotto i tavoli. In questo modo l'«osteria dell'avvenire» potrà riaprire. In realtà essa è già riaperta, ma è ancora semivuota. Confidiamo che gli avventori ritorneranno, e soprattutto che i contadini si riorganizzeranno, ed anche gli agronomi a poco a poco si rifaranno vedere. I giornali che gli avventori leggeranno saranno senza dubbio meglio scritti, ma confidiamo che qualcuno di loro andrà in cantina, o in soffitta, a cercare libri come quelli che abbiamo cercato di scrivere.

Nota bibliografica generale

Sul quotidiano «l'Unità» del 18 agosto 1992 il filosofo Biagio De Giovanni intitola *Un anno senza il comunismo* le sue riflessioni dedicate all'anniversario del fallito golpe di agosto che segnò la fine dell'URSS. Si può osservare che neppure lo staliniano più accanito avrebbe mai osato identificare a questo punto lo stato sovietico con l'insieme del movimento storico comunista, al punto da dire che senza URSS non c'è più nessun comunismo. In altra sede, ho rilevato che lo scioglimento del PCI fatto da Occhetto è stato un gesto di «sovieto-dipendenza», dal momento che la ragione d'essere del comunismo italiano è stata dichiarata estinta «in contemporanea» con lo scioglimento del «campo socialista». Tuttavia, l'affermazione più interessante di De Giovanni è un'altra. Egli afferma che «la storia mostra che il comunismo non era più una prospettiva moderna». Occorre «liberarsi da questo vincolo, e ciò significa anzitutto, soprattutto per chi è impegnato a trasformare lo stato di cose presenti, nominare diversamente il cammino dell'incivilimento e dell'emancipazione umana». Nel prosieguo dell'articolo, il «nominare diversamente» si specifica nei tre aggettivi di «liberale», «socialista» e «solidale».

Questo libro (il terzo di una trilogia unitaria) è stato idealmente scritto proprio per riaffermare che la parola «comunismo» continua a *nominare* abbastanza correttamente qualcosa di moderno e di opportuno, mille volte meglio dei termini, peraltro niente affatto disprezzabili, di liberale, socialista e solidale. Nello stesso tempo, riteniamo che De Giovanni, pur senza volerlo e con intenzioni diverse, colga un punto reale. Per poter continuare a nominare il comunismo (ed i nomi, si sa, sono importanti perché indicano le cose) è necessario ridiscutere tutta la gamma di significati del termine. Questo non interessa ovvia-

mente né a De Giovanni né al 95% degli intellettuali italiani di oggi, ma a noi sì.

Il libro di Fukuyama cui abbiamo ripetutamente alluso è *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992. Norberto Bobbio mi consegnò a suo tempo la fotocopia del saggio di Fukuyama apparso in «The National Interest» (number 16, summer 1989), interessato ad un mio parere. Solo tre anni dopo, nell'estate 1992, leggendo l'autobiografia di Althusser, mi è sembrato di capire meglio la questione. Althusser ha scritto la sua autobiografia fra l'aprile ed il maggio del 1985, e non poteva dunque immaginare né la fine dell'URSS né il successo di Fukuyama. Althusser parla di Kojève, l'autore riscoperto da Fukuyama (e che Fukuyama saccheggia disordinatamente), e si esprime letteralmente in questi termini: «Lessi tutto ciò che aveva scritto e mi convinsi rapidamente che Kojève non aveva capito letteralmente nulla né di Hegel né di Marx. In lui tutto girava intorno alla lotta a morte ed alla Fine della Storia, alla quale dava uno stupefacente significato *burocratico*. Una volta finita la lotta fra le classi, la storia non cessa, ma non avviene più nulla al di fuori della routine dell'*amministrazione delle cose* (viva Saint-Simon!). Indubbiamente un modo di associare i suoi desideri di filosofo e la sua condizione professionale di burocrate di alto rango». (L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Stock/Imec, Paris 1992, p. 169).

La «novità» di Fukuyama è dunque ridotta ad una variante di «hegelismo di destra». Un pensiero classico della Restaurazione, condito con la presunzione e l'unilateralismo arrogante dell'impero americano. Abbiamo già rilevato che le correnti più avvertite del pensiero «capitalistico» contemporaneo (da Dahrendorf ad Habermas) sono molto fredde verso questa filosofia. La tendenza principale ci sembra essere quella di Richard Rorty, che sostiene l'unicità capitalistica del mondo insieme con la pluralità dei linguaggi e l'irrilevanza della conoscenza filosofica, assimilata alla retorica ed al giornalismo. Monoteismo nell'economia, politeismo nella politica e nella cultura. *Anything goes*, tutto va bene, purché l'unicità del capitalismo venga in qualche modo postulata. La cultura italiana ha qualche anno di ritardo

nella percezione esatta di questa tendenza. Per cominciare si veda la penetrante critica a Rorty di Roy Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Human Freedom*, Basil Blackwell, Oxford 1991, in cui si chiarisce che la libertà è connessa strettamente alla capacità di individuare scientificamente le radici della diseguaglianza e dell'oppressione. A mio avviso la prospettiva di Bhaskar (che trova un corrispondente nella cultura italiana in Ludovico Geymonat, ma senza il primato metodologico delle scienze della natura che c'è in quest'ultimo) deve però essere integrata con un abbandono esplicito di gran parte del vecchio «progressismo di sinistra». Per comprendere le ragioni di questo abbandono l'autore fondamentale resta Christopher Lasch, di cui si veda l'ultimo splendido saggio *Il Paradiso in Terra*, Feltrinelli, Milano 1992. Lasch resta secondo me il solo saggista noto a livello internazionale in grado di svelare l'incurabile nichilismo autodistruttivo della «sinistra» senza affatto diventare di «destra», ed anzi continuando ad opporsi ad essa.

Questo libro si basa su di un uso massiccio dell'analogia storica. Si veda in proposito l'ottimo saggio di Luciano Canfora, *Analogia e storia*, Il Saggiatore, Milano 1982. Nel suo recente libro *Marx vive a Calcutta*, Dedalo, Bari 1992, Canfora ha riconfermato la sua capacità di penetrazione storica di tipo comparativo ed analogico (anche se, a mio avviso, se il comunismo non riesce a vivere *anche* a New York ed a Parigi, le sue prospettive restano oscure). Utilissimo è il libro di Georg Fülberth, *Sieben Anstrengungen, den vorläufigen Endsieg des Kapitalismus zu begreifen*, Konkret, Hamburg 1991. Nei suoi sette tentativi di comprendere l'attuale «vittoria finale» del capitalismo, Fülberth utilizza massicciamente il metodo dell'analogia storica, ed il suo libro mi ha molto aiutato nel concepire questo saggio. A fianco del libro di Fülberth, sono stato stimolato da un secondo libro di Yorgos Roussis, *Fine del comunismo o inizio della storia?*, La Spiga, Atene 1992 (in lingua greca), al di là di alcuni disaccordi filosofici. Mentre l'immensa maggioranza degli intellettuali italiani tende ad uscire dal comunismo in direzione del liberalismo, Roussis sembra avviarsi verso l'anarchismo (mentre a Parigi Antonio Negri sembra coniugare le due posizioni). Consi-

deriamo questo pluralismo di posizioni estremamente fecondo, e non intendiamo criticarlo oltre un certo punto. Per finire, molto utili mi sono stati due libri di sintesi storica generale. Il primo è di Eftichios Bitsakis, *Uno spettro si aggira*, La Spiga, Atene 1992 (in lingua greca), un articolato bilancio del rapporto fra il comunismo e la storia del Novecento. Il secondo è la raccolta di saggi di Enzo Santarelli, *Imperialismo Socialismo Terzo Mondo*, Quattroventi, Urbino 1992, ottima riaffermazione della validità della nozione di imperialismo. Recentemente anche Malcom Sylvers e Gianfranco La Grassa hanno preso posizione in favore dell'uso della nozione di imperialismo. Un uso «terzomondistico» di questa nozione (che parallelamente alla teologia della liberazione tende a focalizzare soltanto il rapporto Nord/Sud) è riproposto nel recente libro di Samir Amin, *L'empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste*, L'Harmattan, Paris 1991.

In questo libro si difende l'uso della nozione di «natura umana», separandola nettamente dalla tendenza alla antropomorfizzazione della storia ed alla alleanza fra uomo e natura concepita in senso organicistico. Ho usato il libro, preciso ed analitico (che non esiste in lingua italiana) di Norman Geras, *Marx and Human Nature*, Verso, London 1983. Una critica persuasiva all'uso anticomunista delle teorie pessimistiche sull'inestirpabilità dell'aggressività umana è contenuta nel libro di L. Cortesi, *Storia e catastrofe*, Liguori, Napoli 1984. Una vera miniera di informazioni sul rapporto fra natura umana e storia (che consiglio con calore) è il libro di U. Melotti, *L'uomo fra natura e storia*, Centro Studi Terzo Mondo, Milano 1979. Per una critica alla sociobiologia vedi A.A.V.V., *Il gene e la sua mente*, EST Mondadori, Milano 1983.

Sulla nozione di «periodo assiale» vedi K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965. Ad essa, e al connesso tentativo di sfuggire all'eurocentrismo, si ispira anche la storia della filosofia di Ernesto Balducci, *Storia del pensiero umano*, Cremonese, Firenze 1986. È più feconda però, a mio avviso, la prospettiva teorica che si basa sull'ammissione aperta del nesso fra mondializzazione capitalistica e riconoscimento dell'eccezionalismo delle origini della civiltà occidentale.

Sul rapporto fra Hegel, Marx e l'eurocentrismo vedi Iring Fetscher, *Grandezza e limiti di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1973. Polemizzare contro l'eurocentrismo (nei suoi due aspetti di profetismo ebraico-cristiano e di metafisica greca) non è a nostro avviso produttivo se non se ne dà una spiegazione genetico-dialettica.

Questa spiegazione non c'è nei pur notevoli lavori di Emanuele Severino (di cui si veda la recente *Filosofia. Lo sviluppo storico e le fonti*, Sansoni Scuola, Firenze 1991). In essi l'«essere» semplicemente appare, come caduto dal cielo. Anche in Alfred Sohn-Rethel (di cui vedi la recente sintesi *Il denaro. L'apriori in contanti*, Editori Riuniti, Roma 1991) l'equazione fra astrazione del pensiero ed astrazione monetaria ci sembra affascinante come ipotesi, ma poco convincente. Più convincente ci sembra la lettura di Antonio Capizzi (di cui vedi *I presocratici*, La Nuova Italia, Firenze 1984). Questa lettura non è del tutto accettata da Mario Vegetti, *Filosofia antica*, Zanichelli, Bologna 1992, mentre lo è da Massimo Bontempelli e Fabio Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, Trevisini, Milano 1992. È interessante che Massimo Bontempelli, che riteniamo uno dei più convincenti divulgatori italiani in campo storico-filosofico, accetti parallelamente la tesi del «comunismo messianico» di Gesù di Nazareth e la tesi del «comunismo aristocratico non egualitario» per la genesi della nozione di Essere. La comprensione di questa *doppia* origine è a nostro avviso alla base della spiegazione del perché il comunismo, ad un tempo mondiale in estensione ed occidentale in origine, ha preso la forma dell'assalto al cielo. Da questa comprensione è nato il titolo del presente libro, anche se la maggior parte del suo contenuto è di tipo non filosofico, ma storico-analogico.

La bibliografia sulla fine del mondo antico e sul mancato decollo capitalistico del tardo Medioevo è sterminata. Si veda il sempre preciso A. Cavalli, *Le origini del capitalismo*, Loescher, Torino 1973. Il libro migliore rimane però a nostro avviso quello di P. Anderson, *Dall'antichità al feudalesimo*, Mondadori, Milano 1978. L'interpretazione di Hegel è di chi scrive (anche se è possibile che altri abbiano detto cose molto simili, ma per

ignoranza non ne sono a conoscenza). Non appena si «legge» Hegel, ci si accorge che era molto meno statalistica ed anche «storicista» di come in generale si pensa.

L'atteggiamento verso Hegel è sempre infatti una pietra di paragone molto significativa, e lo è particolarmente in Italia. Una delle poche cose positive negli ultimi anni è a nostro avviso la valorizzazione esplicita che Domenico Losurdo porta avanti a proposito di Hegel (e si veda, in particolare, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992). Chi scrive non condivide certamente l'insieme del complesso pensiero di Losurdo (in breve: l'originalità e lo spessore filosofico di Heidegger non vengono riconosciuti, ma quest'ultimo viene incorporato in una sorta di «ideologia della guerra» che riproduce in forma un po' diversa la vecchia lettura di Lukács critico dell'irrazionalismo, lettura che a nostro avviso non può sopravvivere alla scoperta dell'irriformabilità del comunismo storico novecentesco; di Hegel si valorizza soltanto la dottrina dello stato e la filosofia politica, mentre la logica dialettica resta del tutto inindagata; la valorizzazione di Hegel è tale che lo stesso Marx diventa in fondo un suo allievo «ortodosso» cui togliere gli elementi utopici). Fatti questi rilievi, resta il fatto che a nostro avviso Losurdo ha ragione nell'essenziale di fronte al neodecisionismo di Cacciari (anti-hegeliano), al razionalismo di Bobbio (anti-hegeliano), al differenzialismo di Vattimo (anti-hegeliano). Da un punto di vista di storia delle idee, questo basta ed avanza.

Il lettore avrà notato che nel quinto capitolo viene data un'interpretazione del racconto utopico estremamente discontinuista rispetto al progetto di Marx. In breve, Marx non è un «utopista» non certo perché è «scientifico» nel senso delle scienze della natura, ma perché il suo comunismo è fondato sulla libera individualità, e non sull'uniformità pedagogica forzata tipica di quasi tutti i progetti utopici. Il comunismo di Marx, insomma, non è prescrittivo proprio perché non è per nulla descrittivo. Su questo punto ho cambiato posizione, in quanto un tempo accettavo pressoché integralmente l'atteggiamento apologetico di Ernst Bloch rispetto all'utopia (cfr. C. Preve, *La filosofia imperfetta*, Angeli, Milano 1984). In proposito, rimando al libro di P.F.

Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'état*, PUF, Paris 1982, cui si ispira il quinto capitolo. Occorre togliere al comunismo tutti i residui «religiosi» e moralistici, e le utopie ne sono instrise. Un'eccezione è ovviamente Fourier, che qui viene valorizzato, appunto perché egli a rigore non è un utopista. Si veda l'accurata monografia di Maria Moneti, *La meccanica delle passioni*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

La nozione di «libera individualità», che in Marx è accompagnata a quella di «individualità integrale» (esse non ricoprono però a nostro avviso lo stesso spazio teorico), è l'articolazione specifica delle categorie di eguaglianza e di libertà, che resterebbero altrimenti astratte e «normativamente» vuote. In proposito, si consiglia la lettura attenta degli atti del convengo su *Egalité/Inegalité*, Quattroventi, Urbino 1990. Fra i diversi contributi (ve n'è uno anche di chi scrive) si segnalano le posizioni diverse di Jacques Texier, che sostiene apertamente la tesi del primato della libertà sull'eguaglianza in Marx, e quella di Etienne Balibar, che ritiene invece di superare la polarità di entrambe con la nozione di «egalibertà».

Sull'ideologia giacobina resta molto buona l'introduzione di Ida Cappiello ai testi di Robespierre, Marat e Saint-Just (cfr. *I giacobini*, La Nuova Italia, Firenze 1978). Chi scrive è un grande ammiratore di Robespierre, così come lo è di Lenin, indipendentemente dall'adesione o meno a tutte le loro posizioni. Essi sono tanto odiati perché hanno veramente fatto paura agli sfruttatori, e perché hanno cercato di mettere in pratica le innocue chiacchiere religiose e liberali sulla giustizia. Anche se non si ha, o non si ha più, una concezione etica della società (Robespierre), o una concezione partitica del comunismo (Lenin), non ha senso pentirsi o vergognarsi di coloro che le hanno avute. La storia ha fatto i suoi esperimenti, occorre studiarli, tirarne un bilancio, e cercare di tenerne conto per l'avvenire.

Il lettore abituato ad analisi storiche fondate sull'individuazione delle basi sociologiche dei movimenti politici resterà indubbiamente deluso dalla mia tendenza a passare troppo velocemente sopra al noto problema della «base sociale» per attingere il significato metastorico, filosofico, dei processi storici.

Tutto ciò però è in una certa misura voluto, e non implica affatto disprezzo per la storia e per la sociologia. Al contrario. In questa sede dedicata alle fonti bibliografiche da me usate farò solo due esempi. In primo luogo, a proposito del noto problema della base sociale dello stalinismo, penso siano errate nell'essenziale le tesi che ne vedono la base sociale nella piccola borghesia impiegatizio-burocratica o nella sola «aristocrazia operaia» stachanovista, trascurando il fatto che la base sociale fondamentale dello stalinismo (e della maggior parte dei partiti stalinizzati all'estero) è stata invece semplicemente la classe operaia. Su questo punto seguo la lettura di Rita Di Leo (cfr. *Il modello di Stalin*, Feltrinelli, Milano 1977), anche se la Di Leo, essendo ormai una anticomunista dichiarata, identifica il comunismo con l'utopia totalitaria della amministrazione totale, e pertanto approda trionfalmente al capitalismo interpretato con categorie weberiane semplificate. Ritengo che il rifiuto nel vedere l'evidenza storica della natura operaia e popolare dello stalinismo sia dovuta ad un pregiudizio filosofico operaistico, per cui la classe operaia è vista come qualcosa di talmente «buono a priori», che mai avrebbe potuto appoggiare una cosa tanto autoritaria, gerarchica e disegualitaria come lo stalinismo. Di lì vengono moltissime analisi sulla «rivoluzione espropriata», sulla «rivoluzione tradita», eccetera, che nascondono i termini storici della questione anziché illuminarli. In breve: Stalin è cattivo, la classe operaia è buona, la classe operaia non può dunque avere appoggiato Stalin, Stalin deve avere avuto come base sociale i burocrati, i piccolo-borghesi riciclati, eccetera. È questo, a nostro avviso, un tipico esempio di pregiudizio epistemologico, per cui la filosofia, anziché aiutare la scienza storica, contribuisce a fuorviarla.

In secondo luogo, a proposito del noto problema della base sociale del populismo, ci sembrano invece giuste le tesi che ne vedono la base sociale nella piccola borghesia. In proposito è esemplare un libro di Anghelos Elefantis, *Sotto la costellazione del populismo*, Politis, Atene 1991 (in lingua greca). Questo autore fa in realtà un'analisi storica e sociologica del partito socialista greco Pasok, e non pretende di estenderla ad altri fenomeni di populismo, in nome del giusto principio metodologico dell'a-

nalisi concreta della situazione concreta, ma la sua impostazione si applica perfettamente a nostro avviso anche ad altri fenomeni di «populismo anomalo» come il PCI di Togliatti e di Berlinguer, in cui l'egemonia astratta di una classe operaia *ideale* si accompagnava ad un'egemonia concreta della piccola borghesia italiana *reale* (ed in proposito la storia degli ultimi quindici anni di PCI prima della sua evoluzione in PDS è quasi esilarante). Ora è vero che l'*analisi storica* di un fenomeno richiede imperativamente che se ne faccia una «radiografia» sociologica, individuandone le basi sociali e di classe. Il *bilancio storico* di questo stesso fenomeno, però, deve essere fatto con criteri radicalmente non sociologici, perché l'incapacità di egemonia universalistica, cioè mondiale, dello stalinismo (e di altri «ismi», a piacere), è del tutto indipendente dal fatto che quest'ultimo abbia avuto una base sociale operaia, piccolo-borghese, eccetera. L'analisi delle classi (e qui chi scrive si permettere di dissentire radicalmente da Mao Tsetung) è certo fondamentale per capire la storia, ma *non* è la totalità della storia, e tanto meno il suo significato. In breve: il segreto del comunismo non è di ordine sociologico, ma antropologico. A questo primo segreto se ne aggiunge un secondo, che da esso deriva: la libera individualità comunista si costituisce, nel capitalismo ormai mondializzato, in alternativa ad un secondo tipo di individualità, l'individualità che si conforma «liberamente» al capitalismo stesso. Questo significa che non ci possono aiutare per nulla, e sono anzi fortemente fuorvianti, le classificazioni alla Norberto Bobbio, che definiscono il capitalismo in termini di individualismo ed il comunismo in termini di collettivismo. A nostro avviso, il libro migliore per capire la logica di sviluppo e la fenomenologia di manifestazione dell'individualismo capitalistico (che non esiste però in lingua italiana) è quello di G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983.

Lipovetsky non è affatto comunista, al contrario, ma è a nostro avviso un «dialettico spontaneo», perché a differenza del pessimismo di un Lasch (che ritiene il narcisismo irredimibile) cerca di vedere in alcuni fenomeni di «individualizzazione capitalistica della personalità» (dal «fai da te» al «tutto va bene», ec-

cetera) un momento positivo di scioglimento da vecchi legami di tipo organicistico e comunitario, che sia pure pasolinianamente «caldi» e «protettivi», sono in realtà (aggiungiamo noi) incompatibili con una vera concezione moderna del comunismo.

In lingua italiana, possiamo tuttavia segnalare un'ottima antologia ragionata dedicata al problema dell'individuo comunista (cfr. A.A.V.V., *Dialettica dell'individuo*, Savelli, Roma 1978). Il curatore, Massimo Canevacci, è autore di un'introduzione di una quarantina di pagine che restano tuttora quanto di meglio c'è nella nostra lingua su questo problema (anche se esse risentono — ma questa non vuol essere una critica — del clima ideologico tipico della fine degli anni Settanta in Italia, in cui si poteva ancora pensare che lo sgretolamento delle grandi identità collettive precedenti — Classe, Partito, sindacato, eccetera — potesse essere seguito *immediatamente* da una autonomia comunista degli individui).

Più in generale, in questo libro (come nei due precedenti della trilogia) si è fatto un grande uso di riferimenti storici a scuole marxiste, sia italiane (gramscismo, togliattismo, operaismo, bordighismo), sia internazionali (stalinismo, trotskismo, maoismo, eccetera). Ci rendiamo perfettamente conto che questo può essere fastidioso per tutti coloro che non conoscono la storia delle ideologie comuniste, in Italia ed all'estero. D'altra parte, la possibile bibliografia è talmente sterminata da rendere poco utile, in questa sede, un riferimento puntuale (vi sono storie del marxismo pubblicate da Einaudi e Feltrinelli che possono aiutare, ma a nostro avviso un principiante ci si perderebbe nella foresta dei nomi). Chi scrive ha in programma, una volta conclusa questa trilogia con il presente libro, uno studio storico sulle vicende dell'ideologia italiana ed un altro studio storico generale sulla storia del pensiero comunista. Ancora una volta, il bilancio del passato dovrebbe servire ad un *Che fare?*, che certo non esiste ancora, ma che potrebbe essere «aiutato» anche da libri come questi.

Per finire, ricordiamo ancora al lettore che la riproposizione *esplicita* della filosofia di Epicuro, orizzonte massimo di «materialismo ideale», cioè di materialismo intessuto di solidarietà,

amicizia, scienza, piacere, libertà ed eguaglianza, non è affatto nuova. Al di là dei lavori di Fallot o di Timpanaro, questa riproduzione è già argomentata in un libro dello scrivente (cfr. *Il filo di Arianna. Quindici Lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milano 1990). In quel libro si annunciava l'uscita di un'opera basata su di una «riformulazione sistematica della filosofia marxista sulla base di una ontologia dell'essere sociale», che avrebbe dovuto intitolarsi *L'Essere Sociale e la sua coscienza*. Che ne è oggi di questo programma?

Questo programma non è stato abbandonato, ma ne è stata radicalmente modificata la composizione, a partire dallo stesso approccio metodologico. Al posto di un'opera *sistematica*, il lettore ha a disposizione una trilogia non sistematica, basata sui tre momenti metodologici successivi della critica del nichilismo, della analisi dell'universalismo, ed infine della definizione di individualismo attraverso il metodo dell'analogia storica, e quindi in un certo modo della genealogia. Le ragioni del cambio di programma sono molte, ma ritengo che soltanto due siano in qualche modo di interesse «pubblico».

In primo luogo, mi sono convinto, al di là della mia evidente incapacità personale, che il momento di una sistematizzazione di un nuovo pensiero comunista *non* è ancora venuto. Siamo, in breve, in una fase precedente, quella della raccolta ragionata dei materiali per la costruzione. Chi scrive non è affatto un pensatore antisistematico, cultore del solo metodo aforismatico o delle «suggestioni disordinate». Un sapere, se è veramente tale, si sistematizza, e addirittura si «manualizza». A questo momento certamente si arriverà, ma non penso che vi siamo già giunti, Un'opera «sistematica», oggi, «sistemerebbe» soltanto il desiderio psicologico di relativa certezza del suo autore.

In secondo luogo, mi sono altresì venuto convincendo che la forma espositiva dell'ontologia dell'essere sociale (che non a caso Lukács scelse fra il 1956 ed il 1971 per «sistematizzare» le sue riflessioni), pur restando valida nell'essenziale e pertanto sostanzialmente riproponibile, rappresenta ancora teoreticamente un momento interno (l'*ultimo* momento interno) del progetto di autoriforma indolore del comunismo storico novecentesco.

Certo, l'ontologia dell'essere sociale è migliore del materialismo dialettico, perché si basa sull'esplicito rifiuto di «naturalizzare» engelsianamente le leggi storiche, in primo luogo la costituzione della coscienza comunista, e sceglie la via diretta dell'appello al «genere», contro ogni illusione di «filosofia di partito». Nello stesso tempo, gli eventi traumatici del triennio 1989-1991 mi hanno convinto che non è possibile nessuna riformabilità interna del comunismo storico novecentesco, e che dunque la volontà politica soggettiva di definirsi «comunisti» e di riaffermare in modo argomentato e non solo fideistico le «ragioni del socialismo» richiede una discontinuità con la tradizione assai maggiore di quella presente nel progetto di ontologia di Lukács. La presente trilogia si ispira a questa consapevolezza (non sappiamo quanto giustificata!) della necessità di una forte discontinuità. I risultati sono sotto gli occhi del lettore.

Indice dei nomi

Abelardo, 99, 100
Adamo, 37
Adorno Theodor W., 24, 59, 60, 198
Agnelli Gianni, 83
Agostino Aurelio, 89, 90
Alladio Fabrizio, 7
Althusser Louis, 5, 31, 33, 38, 40, 158, 236
Amin Samir, 238
Amos, 65
Anderson Perry, 85, 88, 239
Andropov Juri, 87, 88
Antonio Marco, 225
Ardrey Robert, 44
Aristotele, 57, 224
Attila, 89

Babeuf François-Noël (Gracco), 53, 129
Bachtin Michail, 108
Bahro Rudolf, 184
Bakunin Michail, 167, 168
Balducci Ernesto, 238
Balibar Etienne, 7, 170, 241
Balzac Honoré, 229
Bartali Gino, 83
Benjamin Walter, 64, 116, 158, 187
Bentivoglio Fabio, 239
Bergson Henri, 187
Beria Lavrenti, 188
Berlinguer Enrico, 243
Berlusconi Silvio, 83, 209
Bernstein Eduard, 25, 26
Bettelheim Charles, 184
Bhaskar Roy, 237
Bidet Jacques, 7
Bitsakis Eftikios, 238
Blackwell Basil, 237
Bloch Ernst, 24, 29, 35, 36, 66, 69, 105, 110, 116, 158, 159, 187, 240
Bobbio Norberto, 24, 145, 170, 202, 236, 240, 243
Bontempelli Massimo, 7, 239
Bordiga Amadeo, 184, 189, 190
Brecht Bertolt, 66, 68
Brentano Heinrich, 96
Breznev Leonid, 86, 183
Buddha, 55, 57
Bush George, 77, 89, 176, 230

Cacciari Massimo, 31, 240
Caenazzo Paola, 7
Campanella Tommaso, 118, 215
Canevacci Massimo, 244
Canfora Luciano, 237
Capizzi Antonio, 6, 239
Cappiello Ida, 241
Carlo Magno, 117
Castro Fidel, 195
Catone Andrea, 7
Catone Publio Valerio, 79
Cavalli Alessandro, 239
Ceausescu Nicolae, 81
Cesare Caio Giulio, 225
Chomsky Noam, 44
Colletti Lucio, 31
Colli Giorgio, 62
Columella Lucio Giunio, 79
Conan il Barbaro, 117

Confucio, 55, 57
Copernico Niccolò, 79
Cortesi Luigi, 238
Costantino il Grande, 85
Croce Benedetto, 25
Cusano, v. Niccolò da Cusa

Dahrendorf Ralf, 13, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 163, 170, 202, 213, 236
Danton Georges-Jacques, 133
Defoe Daniel, 229
De Giovanni Biagio, 235, 236
De Sanctis Francesco, 164
Di Leo Rita, 242
Dobb Maurice, 96, 122
Dumas Alexandre, 109

Eco Umberto, 98
Edipo, 65
Einstein Albert, 137, 187, 213, 223
Elefantis Anghelos, 7, 242
Elia, 65
Eliogabalo, 86
Eliseo, 65
Eltsin Boris, 50, 83, 101, 189
Engels Friedrich, 17, 32, 67, 76, 116, 128, 129, 177, 178, 179, 216
Epicuro, 18, 33, 100, 232
Esopo, 187
Ezechiele, 66

Fallot Jean, 245
Fetscher Iring, 54, 239
Foucault Michel, 110, 125
Fouché Joseph, 133
Fourier François-Marie, 165, 166, 170, 241
Francesco d'Assisi, 57
Frazer James George, 67, 77
Freud Sigmund, 18, 231
Fukuyama Francis, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 49, 91, 98, 197, 213, 223, 232, 236
Fülberth Georg, 237

Galilei Galileo, 42, 79
Gehlen Arnold, 27
Geras Norman, 238
Geremia, 66
Gesù di Nazareth, 55, 59, 64, 66, 67, 68, 69, 75, 100, 126, 239
Geymonat Ludovico, 28, 33, 237
Giovenale, 46, 47
Giuliano l'Apostata, 88
Gorbaciov Michail, 50, 71, 80, 82, 89, 133, 177, 181, 183, 188, 189, 216
Gorbaciov Raissa, 89
Gracco Caio, 134, 159
Gramsci Antonio, 14, 19, 24, 25, 32, 33, 65, 95, 148, 175, 185, 217, 224
Grillparzer Franz, 5
Grozio Ugo, 214
Guglielmo di Occam, 98, 99, 100

Habermas Jürgen, 25, 26, 213, 232, 236
Hardenberg Karl August, 52
Havel Vaclav, 232
Hébert Jacques-René, 133
Hegel Georg Wilhelm, 13, 16, 21, 23, 24, 31, 32, 33, 52, 53, 54, 56, 62, 63, 64, 68, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 93, 98, 128, 130, 134, 149, 162, 163, 164, 168, 236, 239, 240
Heidegger Martin, 11, 24, 31, 32, 36, 56, 60, 61, 62, 149, 169, 219, 240

Hitler Adolf, 35, 45, 73, 165, 219
Hobbes Thomas, 22, 99, 125, 168, 210
Hobsbawn Eric, 157
Honecker Erich, 80
Hoxha Enver, 93, 112, 126, 188

Invernizzi Dino, 7
Isaia, 59, 64, 65, 69

Jahvè, 65
Jaspers Karl, 55, 56, 65, 238
Jonas Hans, 29
Joyce James, 93

Kafka Franz, 93, 232
Kant Immanuel, 13
Kautsky Karl, 25, 26, 49, 179, 181, 195, 222
Kavafis Costantino, 5
Keynes John Maynard, 219
Kierkegaard Sören, 37, 165, 168
Kim Ilsung, 112
Kohl Helmut, 89
Kojève Alexandre, 236
Korsch Karl, 24, 49
Kotsos Yorgos, 7
Kouvelakis Stathis, 7
Krusciov Nikita, 188
Kundera Milan, 232

Labica Georges, 7
Labriola Antonio, 37
Lafargue Paul, 108
La Grassa Gianfranco, 7, 184, 238
Lao Tse, 55
Lasch Christopher, 237, 243
Lassalle Ferdinand, 149
Le Chapelier Isaac René, 132
Lenin, 17, 19, 24, 25, 32, 33, 41, 148, 159, 179, 217, 221, 224, 225, 226, 230, 241
Leopardi Giacomo, 18, 153, 163, 164, 165
Lévinas Emmanuel, 210
Liebknecht Karl, 86
Lipovetsky G., 243
Locke John, 131, 162, 163. 168, 176
Lorenz Konrad, 42
Losurdo Domenico, 52, 240
Löwy Michael, 7, 109
Lukács György, 24, 64, 98, 165 245, 246
Luxemburg Rosa, 86, 195, 225

Machiavelli Niccolò, 71, 102
Mandeville Bernard, 176
Mao Tsetung, 53, 190, 224, 243
Maometto, 55, 56
Marat Jean-Paul, 241
Marco Aurelio, 82
Marx Karl, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 31, 32, 35, 37, 40, 41, 42, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 67, 68, 74, 77, 78, 82, 86, 91, 94, 95, 99, 102, 104, 105, 106, 108, 112, 116, 122, 128, 129, 130, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 178, 179, 186, 187, 192, 193, 194, 215, 216, 217, 222, 223, 224, 233, 236, 239, 240, 241
Melotti Umberto, 238
Merleau-Ponty Maurice, 129
Meyer Eduard, 51
Mill John Stuart, 176, 202
Milosz Czeslaw, 45
Mitterrand François, 176
Moneti Maria, 241

Monod Jacques, 11
Montesquieu Charles-Louis, 38, 53, 129
Moreau Pierre-François, 110, 241
Morgan Thomas, 67
Moro Tommaso, 118, 150, 215
Mury Gilbert, 112
Musil Robert, 108
Mussolini Benito, 176

Napoleone I, 129, 133
Napoleone III, 160
Napoleoni Claudio, 31
Nassios Christos, 7
Negri Antonio, 222, 237
Newton Isaac, 22, 79, 223, 224
Niccolò da Cusa, 38, 39, 100
Nietzsche Friedrich, 11, 31, 32, 36, 45, 61, 76, 161, 162, 165, 207, 229
Nowak Leszek, 94

Occam, v. Guglielmo di Occam
Occhetto Achille, 235
Omero, 55
Osea, 65
Ottaviano Augusto, 225

Panzieri Raniero, 49
Papageorgiou Nikos, 7
Parmenide di Elea, 59, 60, 61, 62, 64, 68, 69, 76
Pascal Blaise, 124
Pasukanis Evgenij, 113
Piaget Jean, 18
Pianciola Cesare, 7
Pinkerton Alan, 176
Pitagora, 79
Platone, 16, 17, 43, 55, 59, 62, 63, 64, 69, 78, 79, 137, 150
Plechanov Georgij, 179
Plutarco, 53, 134
Pol Pot, 126
Polanyi Karl, 95
Pompeo Magno, 225
Ponzio Pilato, 75
Popper Karl, 23, 24, 25, 26, 62, 223, 232
Prini Preve Anna, 7
Proust Marcel, 93, 187

Rabelais François, 108
Reagan Ronald, 21, 87
Ricardo David, 68, 69
Riolo Giorgio, 7
Robelin Jean, 7
Robespierre Maximilien, 53, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 149, 217, 241
Robinson Crusoe, 107
Romolo Augustolo, 89
Rorty Richard, 232, 236, 237
Rousseau Jean-Jacques, 130, 131, 134, 149
Roussis Yorgos, 237
Rubel Maximilien, 173
Ryan Alan, 21

Saddam Hussein, 54, 176
Saint-Just Louis-Antoine, 241
Saint-Simon Claude-Henri, 148, 236
Santarelli Enzo, 238
Sartre Jean-Paul, 182
Scalzone Oreste, 7
Schelling Friedrich, 165
Schopenhauer Arthur, 37, 164, 165
Schumpeter Joseph, 96
Severino Emanuele, 60, 61, 62, 239
Shevarnadze Eduard, 89
Simeone Stilita, 81
Sites Laura, 230, 231
Smith Adam, 38, 125, 148, 176, 210
Socrate, 36, 63, 92

Sofocle, 65
Sohn-Rethel Alfred, 59, 60, 61, 239
Sombart Werner, 96
Spencer Herbert, 175, 176, 181
Spengler Oswald, 42
Spinoza Baruch, 215
Stalin, 17, 32, 94, 177, 179, 181, 183, 189, 224, 225, 234, 242
Stamatopoulou Assimina, 7
Stein Heinrich Friedrich Karl, 52
Stirner Max, 167, 168
Sweezy Paul, 96, 122, 184
Sylvers Malcolm, 7, 238

Teodorico, 89
Texier Jacques, 241
Thatcher Margaret, 176
Thompson Edward P., 125
Timpanaro Sebastiano, 28, 164, 245
Tocqueville Charles, 159, 161, 162, 170, 202
Togliatti Palmiro, 49, 189, 243
Tomasi di Lampedusa Giuseppe, 25
Tosel André, 7
Trotzkij Lev, 184, 224, 225
Trousson Raymond, 107, 109
Turati Filippo, 181

Ulisse, 230

Varrone Reatino, 79
Vattimo Gianni, 31, 240
Vegetti Mario, 239
Vico Giovanbattista, 14, 217
Voltaire François-Marie Arouet, 75, 124, 215

Wallerstein Immanuel, 96
Weber Max, 96, 159
Wittfogel Karl August, 53, 94
Wojtyla Karol, 67
Wolf Christa, 89

Zarathustra, 55
Zdanov Andrej, 93

Indice

Dedica e ringraziamenti, 7

Premessa. La conclusione di una trilogia, 9

Introduzione. Dalla perdita della terra all'assalto al cielo. Contro l'ideologia della fine della storia, 21

I
Modo di produzione e natura umana. La genesi storica dello spazio dell'individualità, 35

II
Una prima figura: la saggezza aristocratica dell'acropoli e la fede messianica del tempio. Il periodo assiale della costituzione dell'individualità, 51

III
Una seconda figura: il crollo del mondo antico e l'impossibilità di arrestarlo. Per una prima analogia storica con l'eclissi del comunismo storico novecentesco, 71

IV
Una terza figura: il crollo del capitalismo medioevale e la sua rifeudalizzazione. Per una seconda analogia storica con l'eclissi del comunismo storico novecentesco, 91

V
Una quarta figura: utopia egualitaria ed illusione prefigurativa. Per una critica del comunismo dell'amministrazione e della distribuzione, 105

VI
Una quinta figura: libera individualità borghese e ideologia economica. La dialettica storica della modernità fra dipendenza e indipen-

denza personali. Per una terza analogia storica con l'eclissi del comunismo storico novecentesco, 121

VII
Intermezzo filosofico: le tre concezioni del comunismo in Marx. Il discorso della comunità, il discorso della classe, il discorso della individualità integrale, 137

VIII
Il primo secolo del comunismo moderno: 1789-1889. Il lavoro liberato dalla centralità dell'artigiano a quella dell'operaio specializzato. Dalla rivoluzione francese alla fondazione della II Internazionale, 157

IX
Il secondo secolo del comunismo moderno: 1889-1989. Il lavoro liberato dal taylorismo-fordismo alla sua crisi. Dalla fondazione della II Internazionale alla conclusione del ciclo del comunismo storico novecentesco, 175

X
Verso il terzo secolo della storia del comunismo moderno. Lo sviluppo dell'individualità integrale ed il suo orizzonte comunista, 193

Conclusione. Dall'assalto al cielo alla riconquista della terra. Contro la società chiusa del capitalismo ed i suoi amici, 213

Nota bibliografica generale, 235

Indice dei nomi, 247